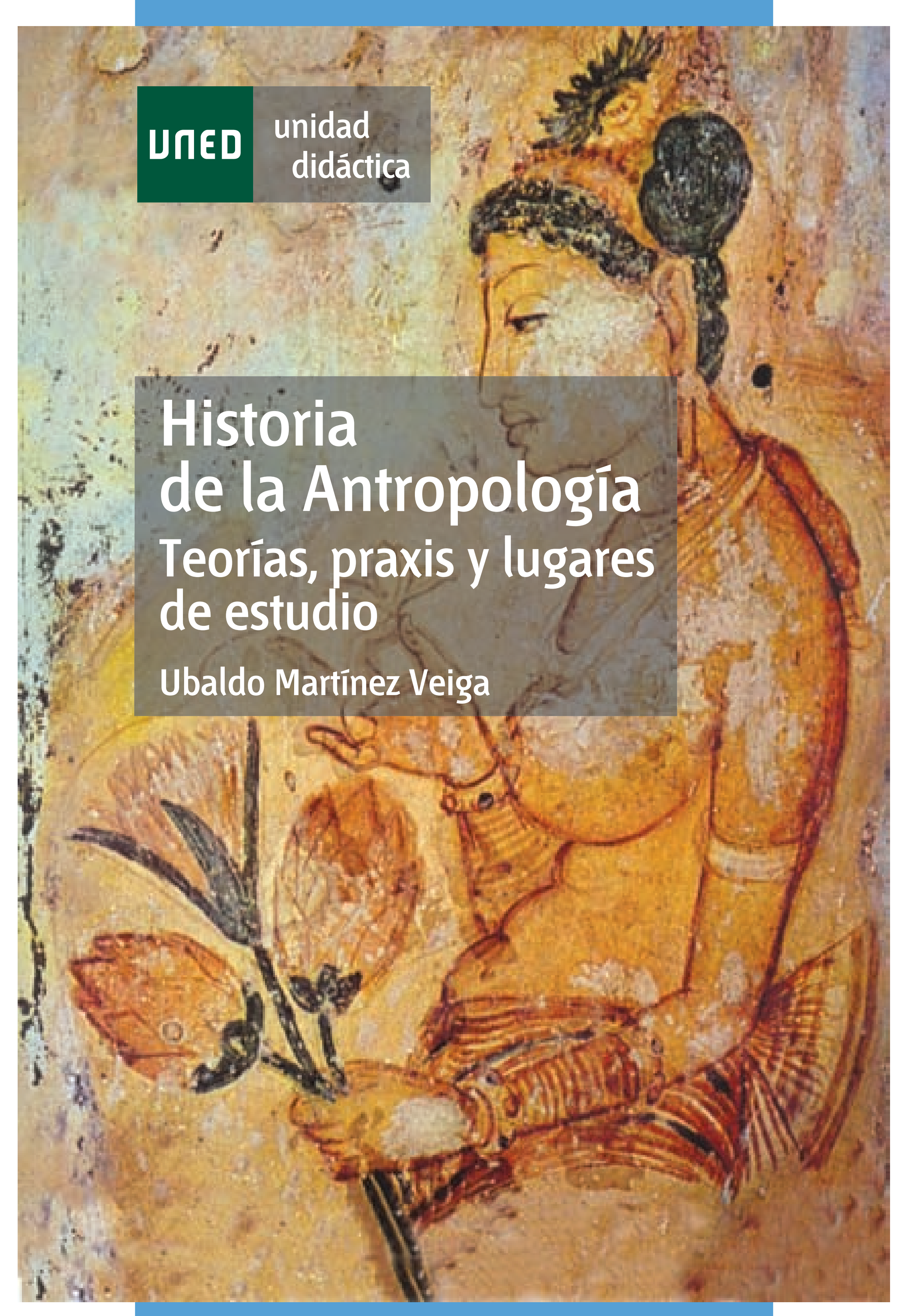


Historia de la Antropología
Teorías, praxis y lugares de estudio

Ubaldo Martínez Veiga

Antropología Social y Cultural

Historia de la antropología, teorías, praxis y lugares de estudio

UBALDO MARTÍNEZ VEIGA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

UNIDAD DIDÁCTICA (0159407UD01A02)
HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA, TEORÍAS, PRAXIS Y LUGARES DE ESTUDIO

Librería UNED: c/ Bravo Murillo, 38 - 28015 Madrid
Tels.: 91 398 75 60 / 73 73
e-mail: libreria@adm.uned.es

ISBN: 978-84-362-5545-4
Depósito legal: M. 57.524-2008

Segunda edición: agosto de 2008
Primera reimpresión: diciembre de 2008

Impreso en España - Printed in Spain
Imprime y encuaderna: CLOSAS-ORCOYEN, S. L.
Poligono Igarsa. Paracuellos de Jarama (Madrid)

PRÓLOGO

Se presenta un trabajo que pretende ser una historia de la antropología, que es un tema tan amplio y complicado como el conjunto de la ciencia social que se designa con este nombre.

En la historia de esta disciplina, se han de ofrecer análisis de, al menos, tres ámbitos distintos. En primer lugar, es importante referirse a la historia de la teoría antropológica. Sin tratar de ser exhaustivos, nos referimos a este campo en los capitulo 2, 4, 6 y 7. También forma parte de la historia de la disciplina el estudio de los análisis llevado a cabo sobre diferentes áreas del mundo. El capitulo 5, sobre la antropología británica y francesa en África representa un intento en este sentido.

Por último, parece importante analizar la evolución de las teorías e hipótesis sobre las diversas formaciones sociales, políticas y económicas. El capitulo 3, en el que se estudian los cazadores recolectores, el capítulo 8 en donde se analizan los campesinos, y el capitulo 9, que se refiere a las sociedades urbanas, son una muestra de lo que este tipo de abordaje puede enseñarnos.

Las teorías antropológicas suelen tener siempre un carácter local bastante marcado. Son muy importantes los contextos nacionales en donde los antropólogos han tenido su origen. Esto se ha tenido en cuenta en el análisis de las tres grandes tradiciones antropológicas que hemos estudiado. Evidentemente, otras tradiciones pueden y deben ser estudiadas.

Este carácter local se refiere, no solo al lugar de origen de los antropólogos, sino también a los lugares que estudian. Por ello, hay antropólogos que son africanistas, otros que se especializan en América Latina o en Melanesia. Idealmente, habría que hacer una historia de las prácticas y teoría antropológicas sobre las diversas áreas del mundo. Sin embargo, esto haría que un libro de historia de la antropología, fuera absolutamente inmanejable por su tamaño. Aquí se ha intentado llevar a cabo este análisis, únicamente con respecto a África.

Esperamos que esta obra sirva para abrir un camino de análisis sobre los planteamientos básicos que constituyen lo que se considera la historia de la antropología.

Madrid, 1 de abril de 2008

Capítulo 1
Introducción

George Stocking (1983: 4), dice que

> «... algunos antropólogos se han hecho más y más conscientes del carácter histórico de su disciplina. No solo, los problemas y datos de la antropología vuelven a ser vistos como esencialmente históricos, después de medio siglo de puntos de vista básicamente sincrónicos, sino que la antropología misma se ve, cada vez más, como un fenómeno histórico. Para entender la importancia actual de los planteamientos (antropológicos) y también para encontrar puntos legítimos que le permitan salir de ellos, un número creciente de antropólogos se ha vuelto a la historia de la antropología».

Stocking subraya dos cosas que parecen relativamente obvias. Los problemas que abordan los antropólogos tienen un carácter histórico y nunca representan algo congelado en el pasado ni en el presente. La propia antropología, como disciplina o ciencia, es un fenómeno histórico que cambia, se desarrolla, o se contrae, vuelve sobre su pasado o avanza, a veces a tumbos o trompicones, en relación con el contexto social político o económico en el que tiene lugar. Además de esto, desde el punto de vista estrictamente científico, la antropología está relacionada con otras disciplinas, más con unas que con otras, y esto también cambia con el tiempo o la tradición antropológica a la que nos referimos. Una anécdota puramente personal puede ayudar a comprender esto.

Cuando yo estudiaba en Columbia University en los años 1975 y 76, se leían y seguían con mucho más detenimiento las publicaciones de Binford, Flannery, Meggers o Sanders, todos ellos arqueólogos ya importantes en aquel momento. A lo que estos decían se le prestaba mucho más atención que a los lingüistas que estaban a un paso de los lugares en los que se instalaban los académicos visitantes. Pero todavía era más interesante constatar que se le prestaba mucha atención a estos arqueólogos y nadie se acordaba, por ejemplo de Ruth Benedict, que había trabajado durante gran parte de su carrera antropológica en el mismo despacho que yo compartía

con dos antropólogos de la India. Esto indica que la antropología es una ciencia olvidadiza que de alguna manera devora a sus hijos porque cambia continuamente, por ello la historia de la disciplina tiene importancia para comprender lo que en ella pasa y para que estos olvidos, a veces injustificados, no se produzcan. Pero, si se quiere avanzar en el análisis, hay que tener en cuenta que la historia de la antropología ha sido llevada a cabo por personas que pertenecen a dos disciplinas. A veces, son los historiadores los que han analizando la historia de esta disciplina y en esta tarea han estado movidos por un interés puramente interdisciplinario, de buscar nuevos campos a explorar desde un punto de vista histórico, pero también, los historiadores interesados en estudiar la historia de la idea de raza y del racismo en los Estados Unidos de América comprenden enseguida que la contribución de Boas al estudio de estos problemas es importante, y, entonces pueden plantearse el estudio de la antropología boasiana. Además del análisis de los historiadores también han llevado a cabo el análisis histórico de la disciplina los propios antropólogos y, por supuesto, están capacitados para hacerlo. No se va entrar ahora en justificar esto porque parece obvio, pero quizás la explicación más extendida sea la ofrecida por Irving Hallowell hace ya muchos años (1965) en el titulo de un artículo muy importante que afirmaba que: «La historia de la Antropología es un problema antropológico». Desde este punto de vista parece claro que los antropólogos están en una posición interesante para analizar la historia de la disciplina, y, de hecho con mejor o peor fortuna, lo han llevado a cabo.

NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA

La primera cosa que llama la atención es que los antropólogos se han preocupado desde el principio de su propia historia, y llama la atención el hecho de que algunos autores que podrían considerarse como pioneros en Antropología ya empiezan a plantear el problema de su historia. Tal es el caso de Haddon que publica una historia (1910). Aunque se trata de una obra muy breve, en ella se afirma que, «la antropología se ha visto siempre como algo anárquico, defendiendo puntos de vista que parecen peligrosos para la Iglesia y el Estado», pero cuando trata de introducirse más de lleno en los tópicos que analiza la antropología en siglos anteriores se refiere:

> «... a la cuestión del origen del hombre, y a partir de este problema que se discute muy ampliamente, brotan dos grupos antagónicos, los monogenistas, o la escuela ortodoxa que derivan toda la humanidad de una sola pareja, y los poligenistas que creen en un origen múltiple... Un tópico subordinado de disputa, implicado en las doctrinas poligenistas, era el lugar del Negro en la naturaleza, incluso la cuestión de la esclavitud» (p. 57).

Incluso esta historia, que fue clasificada como extremadamente breve (J. Greene, 1954: 31), coloca los orígenes de la Antropología bastante en el pasado. El propio Greene (1954: 31), que acabamos de citar, afirma que no hay antropólogos en este periodo (en el siglo XVIII), en el sentido de naturalistas que se dedican exclusivamente a la investigación antropológica. Según él, los antropólogos aparecen después del 1815, después de la aparición del «origen de las especies» de Darwin. El propio Boas publica un artículo, (1904), sobre la historia de la Antropología. Allí se dice que

> «... antes de entrar en materia, yo quiero decir que la antropología especulativa del siglo xviii y la primera parte del siglo xix es distinta en sus fines y método de la ciencia que se llama Antropología en el momento presente, y, por eso, no se incluye en nuestra discusión» (p. 260).

Boas reconoce que en la obra de Herodoto hay un interés por las costumbres y apariencia de los habitantes de tierras lejanas. También insinúa que los viajeros de la Edad Media excitaban la curiosidad sobre sus experiencias, y la literatura española de la Conquista de América estaba llena de observaciones sobre las costumbres de los nativos del Nuevo Mundo. «Sin embargo, no hay ninguna indicación de la idea de que estas observaciones podían constituir un objeto de análisis científico. Eran y seguían siendo curiosidades» (p. 261). Según Boas, el origen, o los primeros pasos de la antropología, habría que colocarlos en la mitad del siglo XIX. Todo ello parte de tres puntos de vista diversos, del punto de vista histórico, el clasificatorio y el geográfico. El punto de vista histórico, empieza con la biología y debido al influjo enorme de Darwin se impone en la ciencia «tanto natural como mental». Es interesante entender cómo comprende Boas el método histórico que se opone «a una idea antigua de la ciencia de la naturaleza», en la que el descubrimiento de leyes generales se consideraba el fin último de la investigación. De acuerdo con este punto de vista, «las leyes se ejemplifican en acontecimientos individuales, que, de todas maneras, pierden su interés especifico una vez que se han descubierto las leyes». Esto se

opone al método histórico en el que «el interés se centra en el acontecimiento como un incidente en la imagen del mundo. De alguna manera la visión histórica contiene un elemento claramente estético que se satisface en la concepción clara del acontecimiento individual» (Boas, 1974: 263). La confluencia de las teorías evolucionistas que representan el intento de descubrir las leyes generales y su propio historicismo representa el origen de la antropología. El evolucionista estaba representado por Herder y posteriormente Spencer o Tylor.

Aunque el evolucionismo es criticado por Boas en este artículo, no cabe duda de que lo considera un momento fundamental de la Antropología. Como Boas ya defendía la división cuatripartita de la Antropología como, Lingüística, Arqueología, Antropología Física y Antropología Sociocultural, se va a dedicar en otras partes del artículo a analizar el origen de estas subdisciplinas de la Antropología.

Tylor había publicado en 1884 un artículo sobre los aspectos Americanos de la Antropología, en donde se recoge una conferencia dada en Montreal como vicepresidente de la sección de Antropología de la British Association. Al final de su artículo, se hace una pregunta sobre la posible promoción de la Antropología en Canadá y responde que los estadios rudimentarios de la cultura de los indios han desaparecido en gran parte, y, por ello, es necesaria la vuelta a los misioneros del siglo XVII, como los padres Lallemant o Le Jeune. Con ello, como se ve, Tylor está colocando el nacimiento de la Antropología más atrás en el tiempo «en la época de las misiones».

Entre los primeros boasianos ha habido bastante reflexión sobre la historia de la antropología. Pienso que quizás el primero sea Paul Radin (1929), que ve la etnología como el estudio de la mentalidad primitiva. También coloca el origen en Tylor, pero tiene en cuenta las tradiciones nacionales y subraya a Durkheim y Levy-Brühl y sus raíces en Comte y Spencer. Además, Radin insiste en el influjo de Freud, Adler y Jung. En América se citan Otis Mason, Powell y Brinton y se ofrece una crítica muy dura e incluso injusta. «La manera en que hablaban de la operación de las fuerzas psíquicas era siempre vaga, incoherente y a veces pretenciosa». Sin embargo, se va a insistir en Boas que representa «el segundo periodo en la teoría etnológica americana» (Radin, 1929: 4). Boas desarrolla un método analítico riguroso que ha tenido una gran influencia en la investigación ulterior.

Entre los boasianos, R. Lowie (1956) y A. Kroeber (1959) ofrecen también reflexiones sobre los orígenes de la Antropología. Kroeber pone los orígenes, al menos teóricos, de la Antropología en Durkheim, Spencer y Tylor. Lowie se refiere en su artículo a la antropología norteamericana al principio del siglo XX. Es curioso que su punto de vista es absolutamente negativo y crítico. De Cushing dice algo que Boas afirmaba en algún seminario. «Era un hombre extraordinariamente hábil… pero temo que lo que él hizo hay que rehacerlo de nuevo», (Lowie, 1956: 995). De Brinton se dice que su entusiasmo produce una contribución muy poco permanente, ni Powell ni McGee son investigadores importantes. En última instancia va a subrayar la importancia de los precursores de Morgan y Tylor. Se dirá que la difusión y evolución son los legados teóricos adquiridos por la antropología naciente en el cambio de siglo (del XIX al XX).

La difusión tiene importancia en «la geografía boasiana» que tiene como meta, en algunas de las expediciones, «el determinar precisamente la distribución geográfica de las ideas y fuerzas culturales» (F. Boas, 1909: 7). Con respecto al evolucionismo, se nota el punto de vista crítico y negativo ofrecido por Lowie, en cuanto que sin rechazar la evolución biológica, se rechaza o se somete a una crítica devastadora la evolución cultural hasta que no se pruebe científicamente.

El escepticismo con respecto a las leyes de la evolución cultural, se pone en relación con lo que Lowie denomina como la «Escuela Germánica de Filosofía del Suroeste». Se trata de los filósofos neokantianos Rickert y Windelband, que hablan de la distinción entre el punto de vista «nomotético» e «ideográfico» en la ciencia, y, en última instancia, entre la ciencia histórica y natural. Con ello, Lowie está colocando el origen de la antropología como ciencia en el propio Boas y sus antecedentes en Windelband, Rickert y, en última instancia, Herder, que ya en 1774 había defendido que cada pueblo y cada periodo en el pasado no deben ser juzgados en base a normas extrañas, sino de acuerdo con las circunstancias concretas de carácter local y temporal. Esto representa, según Lowie, lo que se llama ahora relativismo cultural. Con ello se enfrenta a las posturas de quien, en el fondo, era la bestia negra para los boasianos, L.H. Morgan. Lowie cita críticamente los diarios de Morgan viajando a Europa (L. White, 1937). En ellos se decía que «los italianos estaban degradados más allá de todos los pueblos llamados civilizados y que los italianos del sur no tenían ningún

valor». Por otra parte los Estados Unidos representaban la tierra favorecida y bendita. Sus instituciones no tenían parangón y su gente era lo más avanzado en inteligencia. Según Lowie, esto prueba el parroquialismo de Morgan que lo coloca al lado de otros evolucionistas, para los que los periodos anteriores se colocan en un mayor o menor grado de avance evolutivo, según lo lejos o cerca que estén de la época del investigador.

De todas maneras, sería interesante ver qué pensaría Lowie de Malinowski, después de haber leído su diario. En los boasianos, se da un intento de presentar al propio Boas como una especie de corte radical, de fuente y origen de donde la antropología emana.

Si de los antropólogos practicantes, pasamos a algunos historiadores de la antropología, aparecen algunos investigadores como Margaret Hodgen (1965) que trata de estudiar «la Antropología antes de la Antropología». En este libro arremete con fuerza contra la idea de que los estudios sociales, y la antropología en concreto, han empezado en algún momento del siglo XIX. En contraposición a ello, la autora afirma que en el siglo XVI y XVII, los viajeros, conquistadores y misioneros se olvidan de pasar el tiempo y se plantean la cuestión de una investigación ordenada. En este momento, también se empiezan a plantear problemas típicamente antropológicos, y se proponen ideas para analizar el origen del hombre, las semejanzas entre las culturas, la secuencia de las civilizaciones y los procesos de cambio cultural. Otros autores van a proponer a Herodoto o Plinio como padres de la Antropología.

De todas maneras, quizás el trabajo que, en un primer momento, trata de una manera más clara, aunque discutible, todos estos problemas es el articulo de Irving Hallowell (1965). En él, Hallowell afirma que, cuando se plantea el problema de la Historia de la Antropología, hay que fijarse en los problemas antropológicos más que en los rótulos de las disciplinas o grupos de disciplinas tal y como los conocemos. Hallowell también subraya, con razón, que todas las culturas ofrecen respuestas a algunas cuestiones de carácter antropológico. Este conocimiento tradicional puede considerarse como Antropología Popular.

> «Lo que tenemos, en el caso de la cultura occidental, es una oportunidad para documentar un cambio intelectual desde el nivel de la antropología popular hasta el nivel de observaciones sistemáticas e investigación

apartada de las creencias tradicionales. Esta investigación está inspirada por valores que ponen el énfasis en la búsqueda de un conocimiento más adecuado de todos los aspectos de los fenómenos humanos» (Hallowell, 1965: 306).

Cuando se pregunta por las condiciones históricas que dan lugar al nacimiento de la Antropología, Hallowell subraya que es fundamental tener en cuenta el principio del siglo XVI, o de la «edad de los descubrimientos». En este momento se empieza a crear lo que es fundamental para la aparición de la antropología. Se trata de «un marco espacio-temporal de carácter comprensivo y de referencia que abarque todas las variedades vivientes del *Homo sapiens* así como las culturas extintas y los pueblos del pasado distante» (Hallowell, 1965: 308). Para ello, parece necesaria la exploración del globo que trae consigo una geografía de carácter mundial. También se necesitaba la aparición de una dimensión temporal que superase la idea tradicional de que la historia del hombre se reducía a 6.000 años. Esto se va consiguiendo con la aparición de la idea del desarrollo tecnológico de la humanidad (Edad de la Piedra, del Bronce y del Hierro) o la consideración de la tierra en términos de evidencia geológica o paleontológica que tiene lugar en el siglo XIX con Lyell. Hay que tener en cuenta que la palabra prehistoria se usa por primera vez en 1850 (es Daniel Wilson el que la usa).

También es importante tener en cuenta que, hasta la llegada de Colón a América, no se pensaba que las piedras pulidas pudieran ser utilizadas por hombres en vez del metal, y se creía que eran fruto de los rayos que caían del cielo. De todas maneras, si se admiten los presupuestos de Hallowell como parece razonable, no parece descabellado colocar el principio de la historia de la Antropología a finales del siglo XIX y principios del XX, y dejar el análisis de periodos previos a la prehistoria de la antropología.

Ello no quiere decir que no pueda ser fundamental estudiar estos periodos anteriores, o que incluso el estudio de algunos fenómenos anteriores no sea un requisito absolutamente necesario para comprender la propia historia de la Antropología.

De todas maneras, en esta delimitación no se quiere poner mucho énfasis ni tampoco rechazar otros puntos de vista. Quizás la razón sea más pragmática que otra cosa. Es importante, sin embargo, rechazar los puntos de vista de algunos historiadores de la Antropología según los cuales, y

reduciendo las cosas un poco al absurdo, la Historia de la Antropología se confundiría con la Historia de la Humanidad.

EL PROBLEMA DEL CANON

Pero, con el hecho de empezar el análisis de la historia de la Antropología a partir de Morgan y Tylor no solo se está haciendo una observación acerca de los orígenes sino que también se está afirmando la importancia mayor de unos autores con respecto a otros. Por ejemplo, sin volver demasiado atrás en la historia, podemos preguntar por qué no hemos empezado con William Robertson, un historiador escocés de quien Radcliffe Brown decía que había descubierto la diferencia entre Antropología Social y Etnología, y E. A. Hoebel (1960) hace un estudio muy pormenorizado de este historiador, que, muy influido por otro «precursor» Voltaire, no solo usa los tres estadios de la tipología evolutiva (salvajismo, barbarie y civilización), sino que defiende la evolución social en contraposición a la orgánica, y distingue perfectamente entre evolución y difusión. Por estas razones, desde el punto de vista teórico, parece que se podría colocar al lado de Tylor y Morgan.

Sin embargo, frecuentemente en los programas, se ha partido de Tylor y Morgan no tanto por sus avances teóricos, que los tienen, sino por la importancia que empiezan a dar al trabajo de campo.

Aunque Tylor efectivamente siempre fue un antropólogo de gabinete, se puede empezar con él porque es el que promueve y escribe en gran parte las tres primeras ediciones de las *Notes and Queries in Anthropology* (vid. George Stocking, 1983). Tylor no solo estaba en relación con misioneros que, frecuentemente, recogían datos etnográficos, sino que incluso eran sus discípulos como Lorimer Fison y R.H. Codrington. En el caso de Morgan, su actividad como trabajador de campo está bien demostrada. Es verdad que una completa descripción y caracterización del trabajo de campo se lleva a cabo un poco posteriormente cuando aparecen los naturalistas-etnógrafos como Alfred Haddon, Baldwin Spencer y el propio Boas. El trabajo de campo etnográfico, como muy bien demuestra Stocking, se basa en el trabajo de campo de los naturalistas. En gran parte estos trabajadores de campo tenían muchas relaciones con los misioneros.

Como dice Stocking (1983: 74):

> «... dos generaciones antropológicas más tarde, cuando aparece un cuerpo de investigadores entrenados académicamente en antropología que entran en la arena etnográfica, aparece la oposición moderna entre misioneros y etnógrafos que se desarrolla en los talleres de Boas y Malinowski».

Como se puede observar, Tylor y Morgan inician una tradición de trabajo de campo, o de observación participante que, aunque de modo incipiente y en el caso de Tylor a través de otras personas, producen una ruptura epistemológica de enormes consecuencias que da lugar a lo que en estos momentos llamamos Antropología. De todas maneras, no se tiene una concepción dogmática acerca del origen de la antropología. Si alguien se empeña en colocar los orígenes antes, tampoco se ofrecerá una resistencia terrible, pero pensamos que siempre es posible encontrar un precursor de algo o de algún punto de vista y ello lleva al peligro de comenzar con los orígenes de la historia humana.

Con esto, pensamos haber explicado dónde y por qué se coloca el origen de la Antropología. Pero el problema, al construir un programa de historia de la Antropología, no está sólo en establecer los orígenes de los que se parte y el término o final, sino que esto forma parte de un problema más amplio que es el problema del «canon». Utilizamos un termino que se usa mucho en la historia de la literatura y que significa las personas, escritores, o quizás tendencias literarias que se consideran esenciales o básicas para entender la historia de una literatura en concreto. Por poner un ejemplo referente a la literatura española, uno se puede preguntar por qué parece absolutamente necesario referirse a Luís de Góngora o Calderón de la Barca y, a lo mejor, si se olvida de Núñez de Arce o de Espronceda y por mucho que haya aprendido de memoria lo de «los cañones por banda», no ocurre absolutamente nada. O, por poner un ejemplo más llamativo se puede preguntar uno por las razones por las cuales si alguien quiere analizar la poesía española del siglo XX parece que es necesario referirse a García Lorca y, a veces, se puede olvidar de Victoriano Cremer, aunque un leonés «de pro» proteste y diga que el grupo «Espadaña» es lo más importante que ha producido la literatura española. Estos ejemplos muestran que tanto Góngora como Calderón pertenecen indiscutiblemente al canon de la literatura española mientras que es dudosa la pertenencia de Espronceda, de Núñez de Arce o Victoriano Cremer. Lo mismo se puede plantear con res-

pecto a la Antropología y también aquí se pueden poner algunos ejemplos. Se puede preguntar por qué en los programas se cita, como un antropólogo importante entre los discípulos de Boas, a Alfred Kroeber y no se cita a otro, menos conocido pero que algunas personas pueden considerar como más importante, Alexander Lesser. Los dos eran discípulos de Boas, los dos trabajaban sobre las poblaciones indígenas de los Estados Unidos. Mientras que Kroeber sigue, hasta cierto punto, las ideas boasianas sobre la cultura, Lesser plantea por primera vez en 1935 la idea de que la evolución en sentido Darwiniano es perfectamente compatible con la idea boasiana de la historia cultural y esto trajo como consecuencia que algunos antropólogos como Lowie o Malinowski llegasen a decir que ellos nunca habían estado en contra de la evolución. También era importante para los años en los que escribía, la insistencia en que no existían sociedades indígenas en América del Norte sino únicamente «campos sociales», lugares dinámicos de contacto entre indios y europeos. Como se puede observar, las ideas de Lesser, pueden ser considerados como más innovadoras que las de Kroeber y, sin embargo, los programas se refieren a las teorías de Kroeber y no a las de Lesser. En esta elección se mezclan muchas causas, pero quizás la fundamental está en que lo que se quiere subrayar es precisamente la consolidación de ciertas ideas boasianas después de la muerte del jefe de fila de la Antropología Norteamericana, y, por ello se dejan de lado las criticas (veladas) que discípulos como Lesser hacían mucho antes que otros, como por ejemplo Steward a quién como veremos, más adelante, se le da una importancia fundamental. Pero el problema no es tan claro como este ejemplo que acabo de poner. Otro ejemplo puede servir quizás más y se basa en una experiencia vivida. En 1976, cuando yo estaba en Columbia University, Robert Wasserstrom, vino a la Universidad a dar un seminario. El seminario versaba sobre el trabajo de campo entre los campesinos de una zona del estado de Chiapas. Se trataba de un seminario muy interesante y animado y, al final, después de haberse sometido a los miles de preguntas que los profesores del Departamento de Antropología le pusieron, Wasserstrom preguntó a Marvin Harris cual era la razón por la cual él había dado tan poca importancia a Redfield que era el antropólogo, que había abierto, en la disciplina, el campo de los estudios del campesinado. Me llamó mucho la atención la respuesta de Harris que dijo que aunque Redfield había abierto el campo de los estudios campesinos en Antropología, realmente no había ofrecido nada novedoso desde el punto de vista teórico y por eso no

le daba mucha importancia. Cuando se mira *El desarrollo de la teoría antropológica* (1979: 167), se descubre que, efectivamente, se alude brevemente a Redfield en conexión con la distinción de Tönnies entre «Gemeinschaft und Gesselschaft» y dice que Redfield establece una dicotomía entre la sociedad-folk y la sociedad urbana, y Harris afirma que Redfield no alude para nada a Morgan, aunque él ofrece una distinción parecida. Como se puede observar, Redfield es colocado en el libro de Harris en una situación oblicua o accidental, en la evolución de lo que se puede considerar el núcleo de las teorías antropológicas. Como no estamos en absoluto de acuerdo con Harris parece conveniente explicar por qué. Sin duda alguna, Harris al afirmar esto se basa en ciertas afirmaciones del propio Redfield (1971: 132-148). El dice que «no tenía el concepto de la cultura-folk y del continuo folk-urbano cuando llega a Tepotzlan sino que comienza a desarrollarlo cuando escribe el libro, y el concepto no se presenta con claridad hasta muchos años más tarde». Pero, en la explicación del concepto del continuo folk-urbano, Redfield hace un análisis de los orígenes teóricos del concepto entre sociedades basadas en el «status, en derechos y deberes asignados familiarmente. Este tipo de sociedad se contrapone a la sociedad basada en una conexión entre los miembros de tipo contractual y secular. Esta distinción, que Maine había descubierto en el Derecho Romano, le sirve para descubrir «en términos sociológicos», la historia de la sociedad occidental. También aparece una dicotomía similar en Morgan. En su libro Ancient Society se usa la contraposición entre «societas et civitas» para distinguir una sociedad basada en el parentesco que da lugar a otra que está basada en el territorio. Tanto Maine como Morgan ven esta dicotomía en el orden diacrónico mientras que Tönnies presenta una dicotomía parecida, la existente entre «Gemeinschaft», que se caracteriza por el íntimo contacto entre las personas, por la asociación comunal y participación en los mismos valores, y «Gesselschaft» que da una unidad individualizadora y diferenciadora. También Durkheim planteaba algo parecido con la solidaridad mecánica y orgánica. Tanto Tönnies como Durkheim plantean la dicotomía en el plano sincrónico. Dentro de este contexto se comprende el avance dentro del esquema previo, que representa la idea del continuo folk-urbano. Redfield (1971: 143), se refiere a esta tradición del siglo XIX y afirma que, «a la vista de todo lo que se ha escrito dentro de este marco, en el siglo XIX, no se pueden tener muchas pretensiones de originalidad para aquellos de nosotros que hemos hecho uso y desarrollado estas ideas en el XX». Sin

duda alguna, y como muestra de que hasta en la ciencia hay que tener cuidado con la humildad, Marvin Harris toma esta declaración de humildad de Redfield al pie de la letra, y afirma que la contribución teórica del antropólogo de Chicago es escasa. Dígase lo que se quiera, la contribución tanto teórica como puramente empírica de Redfield es muy importante. El haber abierto el campo tanto de los «estudios de comunidad» como de los estudios de sociedades campesinas es básico. Como es bien sabido, Redfield comprendió perfectamente que los campesinos tenían una situación de clara subordinación y de control por parte de las elites urbanas que se constituyen en grupo dominante. Posteriormente Eric Wolf va a insistir en que la ciudad no es tan importante y que lo que es central es el estado, que es utilizado por esas elites para el control de los campesinos, o que es él mismo un elemento de control. A raíz de esta posición, casi todos los antropólogos que se preciaban, insistirían en que el factor determinante en la constitución del campesinado es la aparición del estado. Sin embargo, las cosas cambian y lo que parecía evidente hace veinte años ya no es tan claro hoy día. A partir de los estudios centrales de Lipton sobre el «urban bias», sobre el prejuicio urbano en los estudios del desarrollo, se comprende perfectamente que, con mucha frecuencia lo que «subdesarrolla» a los campesinos en el tercer mundo no es el estado en cuanto tal, sino la ciudad. Con ello, la postura de Redfield está vindicada. Dentro del análisis de la obra de Redfield, puede aparecer el estudio de otro autor que hoy día está bastante olvidado, quizás porque la historia de la Antropología se construye demasiado como una historia de la teoría. Arensberg es fundamental porque abre el campo de reflexión y análisis de los estudios de «comunidad», especialmente con respecto a Europa y América.

Pero el problema del canon no se plantea sólo con respecto al origen histórico de la disciplina sino también con respecto a donde termina y por supuesto a los diversos autores y énfasis que se pone en ellos.

Lo que se podía preguntar es por qué los programas terminan donde terminan. La solución más sencilla y menos comprometida puede consistir en decir que, después de los autores y periodos que se ofrecen en el programa, se trata de la época y las tendencias presentes y actuales y por ello no pertenecen a la historia. No cabe la menor duda de que esto es así y por lo tanto hemos terminado. Sin embargo, el programa parece cojo en cuanto que se ha obviado una cuestión con la que muchos programas de historia

de la Antropología terminan. Nos referimos por ejemplo al postmodernismo que sería muy fácil insertar en el programa en el momento en que se habla de Clifford Geertz y del giro textual en Antropología. No se descubre nada especialmente novedoso si se dice que a partir del libro de Clifford Geertz (1973) se introduce la metáfora de la cultura como un texto, y se utiliza esta metáfora como un instrumento analítico para subrayar el carácter de la cultura como un constructo y por ello el papel del etnógrafo se parece bastante al del critico literario. Incluso se va a insistir en que los escritos antropológicos son ficciones, en el sentido de estar construidos, aunque no necesariamente de un modo arbitrario. Geertz dice que está usando ficción en el sentido latino del termino «fictio», no de algo falso no factual. Como todos los análisis del sentido primigenio de un término esto es más que dudoso, pero, sea lo que sea, se van a presentar antropólogos posmodernistas que van a afirmar la arbitrariedad e irrealidad de las etnografías. Por ejemplo, G. Marcus (1994: 40) afirma que los discursos de lo «real se ha demostrado que son una obra de ficción y retórica y que poseen el carácter pleno del lenguaje como narrativa, sujeto a tropos, figuración, y autoconciencia… la tarea básica de la ciencia social —crear conocimiento positivo del mundo— está muy complicada». Con ello lo que se está afirmando es lo tenue que es el realismo en el lenguaje y, desde luego, esto hay que probarlo. Pero el párrafo antes citado podía hasta ser aceptado como una manifestación de lo obvio o como una afirmación del carácter «ficcional» de todo lenguaje en cuyo caso no se puede estar de acuerdo. También es importante subrayar la polivocalidad de la antropología en cuanto que se han de incluir las voces del otro. Esto es totalmente aceptable y toda buena etnografía tiene que tener estas cualidades pero también hay que tener en cuenta que esto es tan viejo como la etnografía.

Por ejemplo, hoy se sabe perfectamente que la monografía sobre los Iroqueses de Morgan es el resultado de una colaboración con Ely Parker, un Seneca que fue el que convenció a Morgan del parentesco como principio organizativo de la sociedad. Por ello se puede afirmar que «el primer libro de la Antropología Americana… aparece como una creación conjunta de un indio y un blanco» (1991: 246). Pero hay otros textos que quitan la respiración como cuando Stephen Tyler (1991: 86) dice que los antropólogos tienen que creer y no evaluar. «Creer es la apertura, la partida, el éxodo, diseminación, orgasmo sin clímax, el eschaton en el que cada fin es ya un nuevo comienzo». Lo peor de muchos postmodernos es que no solo toman

todas las etnografías como textos literarios sino que ellos piensan que se convierten inmediatamente en «literatos». De todas maneras las musas a veces son esquivas y lo que se escribe no tiene ningún interés literario. Teniendo en cuenta esto, parece necesario someter el posmodernismo a un poco de escrutinio antes de convertirlo en Historia.

Dentro del problema del «canon», es decir, de los autores que se consideran importantes en la disciplina, creemos que normalmente se ofrece el análisis de los autores que en gran medida el «consenso antropológico» considera como relevantes. Quizás hay algunos a quienes puede extrañar la relevancia que se le da en los programas. Dentro de ellos quizás hay que subrayar a Julian Steward que algunos historiadores de la Antropología colocarían en una situación secundaria y otros como el centro. Según nuestra manera de ver, Steward representa un corte epistemológico fundamental en la antropología norteamericana en cuanto que rompe el prejuicio boasiano, posteriormente subrayado por Kroeber, Lowie y los otros postboasianos, de que «la cultura es el origen de la cultura». Lo máximo que estos autores estaban dispuestos a admitir era que hay un influjo de unas culturas en otras, llámese a esto difusión, aculturación, o migración de trazos culturales. Steward rompe este presupuesto y afirma que es obvio que la cultura, está relacionada con el entorno físico y biótico, y además que hay otros elementos como los factores demográficos y económicos que, de alguna manera, aunque no explícitamente, eran considerados como algo ajeno a la cultura y que juegan un papel fundamental dentro de ella. Con ello, se abre un campo inmenso que serían los puntos de vista materialistas, o incluso abiertamente marxistas, en antropología. Otra figura muy importante, y que en algunas historias de la Antropología ni siquiera aparece, es Eleanor Leacock a quien colocamos al principio de la generación de la posguerra en los Estados Unidos. Aunque, hasta cierto punto y académicamente, fue una figura secundaria, sin influjo, desde el punto de vista de la teoría y de la apertura de nuevos campos, es fundamental. Ella lleva a cabo sus estudios graduados en Columbia en donde está muy influida por la antropóloga antifascista Gene Weltfish. Leacock publica una introducción al *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels en International Publishers, la editorial del partido comunista Americano, en donde afirma que las ideas y teorías de Engels sobre la subordinación de las mujeres son esencialmente correctas y responden a los datos de la antropología. A partir de aquí, trabaja sobre las relaciones entre marxismo y

feminismo y en los dos campos hace contribuciones pioneras y básicas. Sus trabajos de campo sobre los Montagnais-Naskapi son ejemplares, así como su crítica a la idea de la cultura de la pobreza de Oscar Lewis.

LA POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA O LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA

De todas maneras, en el análisis del posmodernismo hemos dejado para tratarlo posteriormente el problema de las relaciones entre Antropología y política, que es algo en lo que algunos posmodernos insisten mucho, o la posibilidad de llevar a cabo, no solo una historia de la Antropología, sino una historia política o una historia social de la Antropología. Es curioso que, aunque ha habido intentos de llevar a cabo este tipo de estudios, estos no han sido consistentes y en conjunto no confirman ningún tipo de sistema adecuado, y los resultados son todavía poco claros.

Uno de los primeros autores que plantean los aspectos políticos de la antropología quizás sea Dell Hymes (1974) que va a insistir en que la Antropología por su objeto de estudio es una disciplina política y ética. De hecho Hymes critica la Antropología por haber sido una disciplina basada en el colonialismo y explotación, que permite obtener el conocimiento de las comunidades indígenas que es traído y utilizado en nuestras sociedades como una especie de materia bruta. Por la misma época, Talal Assad publica un libro (1973), en donde se conecta la Antropología con el colonialismo, y, al final, se llega a la conclusión de que es «un error ver la Antropología Social en la era colonial, primariamente, como una ayuda a la administración colonial o como el simple reflejo de esta ideología» (Assad, 1973: 18).

Es muy fácil estar de acuerdo con la idea de Kathleen Gough de que la antropología es hija del colonialismo, pero es mucho más difícil mostrar cómo esto se produce, o, dicho de otra manera, es bastante complicado probar qué tipo de relación existe entre un fenómeno y otro. Además de esto, no estamos en absoluto de acuerdo con la idea según la cual el colonialismo es un fenómeno del pasado, de tal manera que se pudiera hablar del colonialismo en la época de Malinowski, y no fuera posible hablar de ello en el momento presente. La guerra de Irak y otras guerras o invasiones recientes indican que el colonialismo está absolutamente presente e inclu-

so sabemos por los periódicos que en los interrogatorios en las prisiones los métodos usados frecuentemente estaban basados en observaciones de algunos antropólogos ya fallecidos. Pero, de todas maneras, no es fácil demostrar el influjo de las ideas coloniales en la construcción de las ideas o teorías antropológicas y creemos que esto se debe a falta de investigaciones sobre esta materia, dado que, frecuentemente, los que defienden la existencia de una relación clara entre estos dos fenómenos la afirman sin más y los que la niegan tampoco se molestan en probarlo. La mismo ocurre con lo que podíamos designar como sociología de la antropología, o lo que parecería lo mismo, el intento de relacionar las teorías y prácticas antropológicas con la vida social en el momento en que estas aparecen. También en este caso, no parece fácil relacionar el contexto de origen sociológico de las ideas con el contexto de descubrimiento.

Para profundizar un poco en esto quizás convenga empezar con el análisis de lo que Jack Goody llama el momento expansivo (1995) en la Antropología británica. El análisis de Goody, en un primer momento se podía pensar que representa un intento de colocar esta antropología en su contexto. Sin embargo, cuando se lee, se da uno cuenta inmediatamente de que su intención es absolutamente la opuesta.

Con respecto a la idea de que la antropología británica de este período está relacionada con el colonialismo llama la atención la posición negativa de Goody.

> «El caso especial de la Antropología Social en África ha sido sometido a una cierta controversia porque, para alguno, la investigación llevada a cabo en épocas coloniales es vista como algo muy influenciado por las exigencias de la administración y por el espíritu de los tiempos... Es posible ver los intentos de ofrecer descripciones comprehensivas de carácter funcional como una característica emergente típica del empirismo inglés o del imperialismo británico. Si por empirismo se entiende un punto de vista no teórico, o al menos trabajar sin hipótesis, la afirmación es falsa. Con respecto a la relación con el colonialismo, el argumento es más complicado. En términos generales es verdad que cualquier investigación de la ciencia social (de hecho la investigación de muchos tipos) puede ser vista como algo que defiende el «status quo», en este caso ayudando los poderes coloniales a gobernar. Pero, como hemos visto, poco dinero venía de las autoridades hasta los tiempos finales del imperialismo. Estas tendían a considerar la

> investigación social de carácter profesional como algo muy sospechoso. La mayoría de la ayuda venía de una fundación americana que tenía tendencias reformistas» (p. 154).

Como se puede observar, Goody trata de desmontar la idea de una relación entre el colonialismo e imperialismo y la antropología entre 1918 y 1970. Las razones que ofrece son bastante claras. En primer lugar, es falso que el funcionalismo sea una especie de empiricismo sin ninguna preocupación teórica. Esta crítica ha sido presentada por muchos autores, según los cuales la antropología funcionalista tenía un carácter empiricista muy claro porque intentaba ofrecer algo así como «hechos brutos» que podían ser utilizados por las autoridades coloniales para dominar a los pueblos colonizados. Según estos autores, la Antropología Social británica tenía un acceso privilegiado al imperio y «a través de él accedía a muchos datos y, de esta manera, era capaz de encontrar una base común o un sentido común utilitario en los fenómenos más esotéricos» (Boon, 1973: 5). Según este punto de vista, el funcionalismo británico no solo favorecía el imperialismo porque permitía utilizar las descripciones de los fenómenos sino que también podía manipular hasta los fenómenos más esotéricos en cuanto que estos eran interpretados de una manera absolutamente utilitaria. No sin razón, Goody critica estos puntos de vista, en cuanto que todo análisis antropológico comporta un elemento básico de descripción que puede ser utilizado por cualquiera, pero esta utilización no está implicada en la propia descripción. Por otra parte, la interpretación utilitarista de costumbres esotéricas puede ser criticada en cuanto que representa una simplificación que no responde a lo que los actores pretenden con ello, pero no se comprende fácilmente porqué estas interpretaciones utilitarias son más manipulables que otras más esotéricas. La manipulación de lo esotérico con fines políticos ha sido una constante. De todas maneras, Goody no entra a considerar estos problemas sino que va a insistir en que las autoridades coloniales nunca aceptaron de muy buen grado la investigación antropológica ni la financiaron, y por ello la financiación vino de una fundación extranjera, la Rockefeller Foundation, que, entre otras ayudas, dio bastantes recursos para la investigación antropológica en USA, el Reino Unido y Australia. Esto indica que, al tratarse de una institución norteamericana, poco interés podía tener en apoyar el desarrollo del colonialismo o imperialismo inglés. Según Goody,

> «… el hecho más importante que nos lleva a modificar drásticamente la interpretación del empirismo británico y del imperialismo estaba en el tipo de investigadores que eran reclutados y el clima de opinión en el que trabajaban. En primer lugar, la mayoría de ellos no eran de Gran Bretaña y eran marginales dentro de esta sociedad. En segundo lugar, fueron reclutados en el período posterior a la gran depresión de 1929 y a continuación de la subida de Hitler. La opinión de los Antropólogos en la London School of Economics y en otros círculos en los que se movían era predominantemente de izquierdas y estaba dominada por Marx y Freud» (Goody, 1995: 155).

De todas maneras, tampoco el tono apologético y absolutamente defensivo que Goody adopta en su libro es defendible en su conjunto. En primer lugar, es cierto que el propio Goody, así como Meyer Fortes o Max Gluckman pertenecían políticamente a la izquierda, pero es bastante dudoso que se pueda decir lo mismo de otros investigadores que tuvieron quizás más importancia en la recepción de fondos de la Rockefeller Foundation, tales como el propio Malinowski o Evans Pritchard. El propio Radcliffe Brown, aunque en un cierto momento estaba influenciado por Kropotkin y ello le valió el título de «anarcho Brown», rápidamente cambió sus puntos de vista para echarse en brazos de ciertas teorías Durkheimianas, que, como muy bien subraya Marvin Harris en su «Desarrollo», estaban basadas en las ideas de un movimiento fundamental en Francia en aquella época. Se trata del «solidarismo» que defendía la solidaridad o mutua ayuda entre las diversas clases sociales e individuos. Parece claro que este solidarismo, presente en la obra de Durkheim, y en la de R. Brown a través del primero puede tener bastante que ver con el colonialismo. Desde este punto de vista, la crítica que Goody hace a todo intento de poner en relación ciertas formas de funcionalismo con el colonialismo no parece dar en la diana. Efectivamente, Goody dice que la antropología británica era más internacional que otras tradiciones antropológicas,

> «... tomando parte de sus presupuestos ideológicos de una serie de fuentes muy diversas, Kropotkin en el caso de Radcliffe Brown, los empiristas austrohúngaros en el caso de Nadel, la sociología francesa, el marxismo y la teoría de la «Gestalt» en el caso de otros» (Goody, 1995: 145).

Pensamos que tanto Kropotkin como el empirismo austro-húngaro jugaba un papel bastante marginal. Incluso pensamos que el influjo de Kropotkin en R. Brown se ejerce a través de la idea de la ayuda mutua que

en el antropólogo británico está mediada por las ideas durkheimianas de los diversos tipos de solidaridad. También es más discutible el influjo del marxismo en estos antropólogos. Una cosa es que el propio Goody, Fortes o Gluckman, se reclamen del marxismo en sus actuaciones e interpretaciones políticas, y algo muy distinto es que la antropología que llevan a cabo tengo algo que ver con el marxismo.

En un seminario que tuvo lugar en Madrid hace unos años, Goody hizo una afirmación general, según la cual los antropólogos de ese período, que él describe como expansivo, tenían una orientación marxista, y cuando algunos de los asistentes preguntamos como era posible afirmar una cosa semejante, Goody dio como respuesta que todas las monografías de este período partían de la base de una descripción de la economía de los pueblos que trataban de estudiar en el conjunto. Cuando algunos volvieron a preguntar, él respondió que en todas las monografías había un primer capítulo en el que se describían las actividades económicas. Si esto es marxismo, casi todo se podría presentar bajo esta rúbrica.

De todas maneras, pensamos que la relación entre Antropología y colonialismo durante este período, si es que existe, hay que buscarla en el funcionalismo que caracteriza la antropología de algunas de las figuras más importantes. Goody da, de pasada, una definición de funcionalismo, cuando está tratando de lo que podríamos designar como filosofía de la Fundación Rockefeller.

> «La incorporación de la fundación en Memoria de Laura Spellman dentro de la Fundación Rockefeller en 1929, ha cambiado la orientación, dejando de apoyar las instituciones académicas, y apoyando la promoción del bienestar de la humanidad y no proyectos aislados en las ciencias sociales. Como jefe de la División de ciencias sociales, Day estaba harto con lo que él consideraba falta de cooperación de los antropólogos en los Estados Unidos, y esta percepción los inclinó a buscar cooperación científica en el Instituto (African Institute en el Reino Unido). Esto no era solamente un problema personal, sino más bien una atracción positiva hacia la antropología «funcional» de Malinowski, en contraste con los estudios de anticuario prevalentes en otras latitudes. Además esto estaba combinado con la perspectiva del acceso a África que el Instituto ofrecía por su relación con las autoridades coloniales. Las palabras son de Malinowski, pero parece claro que él convenció a los científicos sociales que dirigían la Fundación

Rockefeller y que se inclinaban intelectual y prácticamente hacia la consideración sociológica. El funcionalismo y el trabajo de campo significaban un interés en lo que funciona más que en lo histórico, lo vivo más que lo muerto, el presente más que el pasado. La Fundación estaba interesada en lo que ocurría ahora, en lo que se podía aprender de la observación en situaciones actuales, en el tipo de funcionalismo de trabajo de campo que Malinowski propugnaba» (Goody, 1995: 20).

Es cierto que la Fundación Rockefeller, en las ideas de sus dirigentes, estaba convencida de que el bienestar social práctico, que era el fin a conseguir por ella, dependía de la posibilidad de desarrollar previamente una ciencia más rigurosa y empírica, que se basase en una observación de primera mano de seres humanos vivientes más que de materiales históricos, sistemas clasificatorios, o especulaciones teóricas (*vid*. G. Stocking, 1992).

Esto puede ser comprobado fácilmente si se tienen en cuenta las instituciones que recibieron más ayuda. En Inglaterra la London School of Economics llevó mucho más dinero que University College. Es evidente que esta ayuda iba dirigida básicamente al programa de Malinowski, que proponía un análisis del comportamiento en el presente, mientras que en University College la antropología estaba dirigida por Elliot Smith, quien, aparte de ciertas ideas extrañas como el origen solar de la cultura en Egipto, tenía un punto de vista mucho más historicista y dirigido al análisis del pasado. Lo mismo ocurría en los Estados Unidos en donde Chicago, Harvard y Yale, en donde había departamentos cuyas orientaciones iban dirigidas al análisis de las sociedades en el presente recibieron mucha más ayuda que Universidades como Columbia o Berkeley que estaban más orientadas al estudio de las sociedades desde el punto de vista de la historia (es verdad que este análisis ha sido calificado como particularismo histórico pero al fin y al cabo, se trata de un cierto tipo de historicismo). Sin embargo, quizás hay que criticar un poco la descripción que del funcionalismo ofrece Goody. Según él, el funcionalismo está interesado en lo que funciona más que en lo histórico, lo vivo más que lo muerto, el presente más que el pasado. No cabe duda de que, hasta cierto punto, esto es cierto, pero hay que tener en cuenta que el rechazo del análisis histórico por parte de los funcionalistas implicaba también toda una visión de los pueblos primitivos como «sociedades frías» que diría Levi Strauss, sociedades sin historia, y que, por lo tanto podían ser estudiadas únicamente en el presente.

Esta idea, que sin duda estaba presente entre los funcionalistas, podía ser muy útil desde el punto de vista colonial, en cuanto que presentaba estas sociedades como algo sin pasado y, por ello, fácilmente moldeable en el presente.

De todas maneras, tampoco es cierto que las actuaciones de los antropólogos fueran siempre independientes. Stocking ofrece un dato que puede servir de mucho.

> «Al final de marzo de 1930, aparece una petición por escrito mandada a la Fundación (Rockefeller) en dos cartas separadas, por Malinowski y Lord Lugard, el procónsul colonial ya retirado e ideólogo del «dominio indirecto» (indirect rule) que era presidente del African Institute».

El hecho de que esta petición haya sido hecha a la vez por Malinowski y por el creador de la ideología más importante en el dominio colonial en África, el «indirect rule», implica que las relaciones entre los antropólogos y las autoridades coloniales no estaban basadas en la desconfianza de la que habla Goody. Además, si tenemos en cuenta el objeto de la petición que firman Malinowski y Lugard encontramos que los dos están de acuerdo en algunas cosas bastante básicas.

> «Para afrontar los peligros que pueden llevar a que el papel de la civilización Occidental sea derrotado en África y para proteger los intereses de la población nativa, en un período en el cual las condiciones económicas mundiales predican una explotación que va en aumento, era esencial llevar a cabo trabajo de campo sistemático en la línea del estudio que estaba llevando a cabo Audrey Richards sobre el contexto tribal de la minería nativa en Rodesia. Para conseguir esto, y el entrenamiento de los administradores y misioneros en una comprensión más ilustrada de los valores culturales africanos, el Instituto solicitaba cien mil libras para los próximos diez años» (Stocking, 1992: 195).

Como se puede observar, de hecho el trabajo de investigación que Malinowski, y sus colaboradores entre los que Audrey Richards jugaba un papel fundamental, se presentaba como algo que tenía una continuidad importante con el trabajo de los administradores coloniales y misioneros.

Si esto es así, afirmar, como hace Goody, que no se dan concordancias ideológicas, o incluso fenómenos de justificación de la ideología colonial

por parte de los antropólogos, parece que no se puede admitir como algo muy exacto. Talal Assad (1973) llama este fenómeno «la formación colonial» de la antropología social y tiene absolutamente razón. De todas maneras, es Stocking (1992: 204) el que explica este fenómeno y, por ello, parece conveniente citarlo con un poco de detenimiento. Según él

> «… parece probable que los filantropoides (los funcionarios de la Rockefeller Foundation) y los antropólogos cuya interacción, en gran medida, determinaba las prioridades en la investigación, compartían una orientación general en materias de política colonial. Cualesquiera que fueran sus sentimientos personales acerca de la legitimidad o desiderabilidad, todos ellos aceptaban el sistema colonial post-Versailles como algo históricamente "dado". El peligro era que la explotación desconsiderada sin tener en cuenta la población nativa pudiera llevar a «guerras raciales». En este contexto, la investigación antropológica colonial era promovida como una manera de hacer que el sistema funcione de una manera más efectiva, desde el punto de vista del desarrollo capitalista y de la eficiencia administrativa, así como desde el punto de vista del bienestar nativo. El papel de los antropólogos era convencer a los empleados del gobierno y a los mismos capitalistas de que sus intereses a largo plazo están en armonía con los hallazgos de la antropología».

El decir, que los intereses de los capitalistas y de los funcionarios estaban en armonía con los hallazgos antropológicos parece algo bastante semejante a aceptar en algunas circunstancias que los hallazgos de los antropólogos se adaptan a los intereses coloniales. Sin embargo, esta última observación, que parece bastante evidente, tiene que ser probada en cada caso y dado que no tenemos demasiados estudios concretos, esa prueba no es fácil en este momento. Otro aspecto importante y que hay que tener en cuenta es la tolerancia o intolerancia de la Fundación con respecto a la ideología de los antropólogos que recibían el dinero. Es evidente que la Fundación estaba muy preocupada por estos problemas. Hay autores que dicen que esto no es cierto, pero hay un caso, al menos, que soporta este punto de vista. Se trata del caso de Paul Kirchoff que describe muy bien Stocking (1992: 205-6).

Según parece, uno de los funcionarios más importantes de la Rockefeller Foundation, pidió a Malinowski que Paul Kirchoff, que había trabajado en América Latina bajo la tutela de Boas, pudiera obtener una beca del African Institute para trabajar en Rodesia en la zona minera y así

convencer a las autoridades coloniales de la utilidad práctica de la antropología. Cuando Kirchoff estaba ya preparado para ir a África, el Colonial Office se opone a su entrada en cualquier colonia británica porque era sospechoso de ser un agitador comunista. Malinowski estuvo a punto de dimitir de su puesto en el African Institute.

Sin embargo, fue convencido por las autoridades de la Fundación Rockefeller de que lo que había que asegurar era el futuro de la antropología en África, y que esto no se podía poner en peligro por una cruzada mal planteada. De todas maneras Malinowski intentó mandar a Kirchoff a Nueva Guinea dado que allí, tan lejos, ni siquiera las doctrinas comunistas «más obtusas» representaban ningún peligro, pero al final el «Australian Reseach Council» de quién dependían las investigaciones en Nueva Guinea se opuso, basándose en la información confidencial de las autoridades británicas. Malinowski al final parece haber sacado como conclusión que los jóvenes aspirantes a antropólogos debían elegir entre las políticas de carácter radical y la Antropología científica. Hay que decir que la Fundación Rockefeller no se oponía a apoyar a investigadores que fueran radicales de izquierdas, siempre que sus ideas políticas no fueran llevadas a cabo en la investigación. Tal parece ser el caso de Meyer Fortes cuyas ideas de izquierdas eran de sobra conocidas y que, sin embargo, recibió bastante ayuda de la Fundación. Además de estos casos de auténtica y brutal censura, da la impresión de que la insistencia en el carácter «científico» de la antropología, que era lo que la hacía aceptable a ojos de la Fundación y de las autoridades coloniales, se oponía claramente al carácter político de las ideas de los antropólogos que se tenían que mantener en el campo de lo estrictamente privado. Esto, unido a lo que antes hemos descrito sobre la concepción de la historia de los funcionalistas, indica que no solo es verdad que la Antropología tenía que adaptarse a las condiciones de la situación colonial sino que incluso en sus contenidos venía determinado por esta. El determinar hasta donde llegaba este influjo es un problema empírico que todavía no está solucionado y que requiere mucha más investigación.

A todo este conjunto de problemas hay que unir el de la «reproducción» de la propia Antropología como disciplina. Stocking (1992: 204) explica este problema con toda claridad, cuando dice que «Malinowski había dicho en privado que la antropología era, entre las disciplinas académicas, la menos capaz de auto-sustentarse. Los antropólogos académicos pasaban su tiempo

produciendo antropólogos jóvenes cuyo fin era la antropología, y ellos a su vez producirían otros antropólogos. De hecho, no había ninguna base práctica para nuestra ciencia y no había fondos para remunerar la Antropología por lo que ella produce. El dinero de la Rockefeller de los últimos años había hecho posible el trabajo de campo, y lo que había que hacer era capitalizar «esta desviación cuasi-subrepticia y establecer esta disciplina como una rama especial dentro de los programas de la Fundación». Se puede pensar que este punto de vista es pura utopía, pero es importante comprender la dependencia que Malinowski estaba dispuesto a tolerar con respecto a la disciplina con tal de asegurar un flujo de recursos abundantes que ayudasen a mantenerla a largo plazo. Es también evidente que Malinowski veía la reproducción de la Antropología como un programa que, hasta cierto punto, representaba un fenómeno de realización personal a través de la gente que ayudaba con fondos a llevar a cabo su trabajo de campo. Con ello, lo que ocurría era que se producía una cierta identificación de Malinowski y la antropología. A pesar de que en la London School of Economics por la misma época en la que Malinowski enseñaba, había otros siete u ocho antropólogos (Haddon, Wheeler, Seligman, Rivers, Junod, Aitken, Childe y Firth), esta institución es considerada hoy día como la cuna de la antropología funcional malinowskiana. Pero, lo que es más importante, los funcionalistas malinowskianos ganaron la batalla en el Reino Unido acerca de lo que realmente era la antropología. Se trata del estudio de sociedades pequeñas, un estudio ahistórico, etnográfico y comparativo. La razón por la cual esta idea de la disciplina se convierte en dominante no está basada únicamente en el valor de las ideas, sino en el poder académico, en el control y en la institucionalización y, en última instancia, en las estrategias de reproducción en las que Malinowski era un auténtico maestro. Por todos estos motivos, parece fundamental llevar a cabo un análisis sociológico y político de la antropología, o, como muy bien dice Stocking, una «economía política de la antropología». También es importante un análisis de la sociología académica de la disciplina. De todas maneras, como ya ha subrayado algún antropólogo (*vid*. Vincent, 1991: 57) Malinowski reconoció al final que el mayor error que él había cometido en su etnografía había sido el no haber tenido en cuenta la situación colonial. Como se puede comprender, se trata de un reconocimiento de un error grave.

Los elementos aquí expuestos indican que la advertencia de Goody (1995: 196) hacia el final de su libro tiene bastante interés.

> «El mirar las tradiciones intelectuales como exactamente isomórficas con procesos sociopolíticos es no tener en cuenta las contradicciones existentes entre estas tradiciones, el carácter, frecuentemente crítico, de la producción intelectual y el grado de autonomía estructural que la escritura promueve».

Hay que estar de acuerdo con este punto de vista, pero esto no indica que no sea posible establecer relaciones entre los procesos sociopolíticos y las tradiciones intelectuales de los antropólogos, aunque estas relaciones no sean isomórficas y haya contradicciones entre unas tradiciones y otras. Buscando una analogía fácil, se puede decir que es evidente que se dan contradicciones entre las diferentes fracciones del capital en determinados períodos de la historia, pero esto no impide que se pueda establecer una correlación entre esas fracciones y contradicciones y el desarrollo de la base económica en circunstancias históricas determinadas.

Otro ejemplo, quizás menos conocido pero más reciente, y que tiene lugar en el contexto norteamericano quizás pueda ayudar a ilustrar mejor este planteamiento, es el de la obra de Clifford Geertz sobre Indonesia y la importancia que esto tiene sobre sus planteamientos teóricos. Vincent Pecora (1989) plantea muy bien este problema y, por ello, vamos a basarnos en su análisis. Aunque, con frecuencia se piensa que Geertz ha sido y es un pensador realmente original, él toma muchos elementos de su teoría de Weber a través de Talcott Parsons y sobre todo algunas nociones básicas como «las estructuras de significación» o el uso de la «descripción densa» o «thick description» o la interpretación de los acontecimientos culturales como «textos» que son historias que la sociedad cuenta sobre sí misma, lo toma del filósofo Gilbert Ryle.

Pero quizás lo más importante y lo que va a constituir el punto de partida de la exposición es el problema del conocimiento local. Como es bien sabido la resonancia teórica que Geertz ha tenido en ciertos círculos, no sólo de antropólogos sino también de historiadores (lo que se llama el «Nuevo historicismo» parte en gran medida de Geertz) y de críticos literarios son dos libros de ensayos (1973 y 1983). En ellos, Geertz va a insistir en el concepto «semiótico» de la cultura, creyendo como Max Weber que el hombre «es un animal que está suspendido en redes de significación que él mismo ha tejido». Como se puede observar, sería absurdo concebir estas ideas como algo original de Geertz cuando es algo que ha estado presente

en las humanidades y ciencias sociales a lo largo de estos últimos 30 o 40 años, como el propio Geertz reconoce en el prólogo a *Local Knowledge*. Si esto es así, quizás merezca la pena fijarse un poco en lo que Geertz hace como antropólogo en su praxis antropológica. *La Interpretación de las Culturas* esta constituida por quince ensayos de los cuales más de un tercio está dedicado al análisis de los Nuevos Estados.

Para no dispersarnos demasiado, vamos a fijarnos en lo que Geertz dice de Indonesia que es un estado que él conoce bien. Sin duda alguna, el trabajo de campo prolongado de Geertz en Indonesia ha jugado un papel importante en sus consideraciones teóricas. Geertz afirma que las instituciones políticas de las naciones son más profundas que las instituciones formales que tratan de regularlas. Según él, las decisiones fundamentales sobre la vida pública tienen lugar en lo que Durkheim llamaba la conciencia colectiva.

> «En Indonesia el patrón de vida oficial, y el marco del sentimiento popular sobre el que se asienta, están tan separados, que las actividades del gobierno, aunque son centrales parecen algo fuera de lugar, puras rutinas que están convulsionadas por el rumbo político (reprimido) en el que el país se mueve» (Geertz, 1973: 316).

Si esto se aplica a lo que ocurría en la época de Sukarno se descubre que entonces había una creación y remodelación continua de símbolos.

> «El gran crescendo de eslogans, movimientos, monumentos y manifestaciones, que adquieren un nivel de intensidad casi histérico en los 60, era un intento de hacer que el estado-nación pareciera algo indígena. Dado que las actuaciones de Sukarno no eran indígenas, estas crean incredulidad y el desorden aumenta. Sukarno fue destruido, junto a su régimen, en el colapso consiguiente» (Geertz 1973: 318).

Para entender esto, quizás sea conveniente describir, aunque sea brevemente, lo que ocurrió. En el otoño de 1965, el gobierno de Sukarno en Indonesia se hunde definitivamente. Antes de ello, seis generales habían sido asesinados y en su asesinato se ven implicados oficiales del ejército de tendencias izquierdistas. Dentro de todo esto, lo que se desata es una matanza sistemática de más de medio millón de comunistas y simpatizantes. Para resumir brevemente los acontecimientos podemos decir que, en primer lugar, Indonesia era una nación en donde el anticolonialismo era

muy fuerte, con un partido comunista que crecía en popularidad y número (según estimaciones indonesias tenía más de tres millones de personas), y que tenía el apoyo y simpatía de Sukarno, un líder paternalista y carismático. En segundo lugar, esta situación es atacada y destruida por el ejército y se crea una dictadura militar bajo el general Suharto que es un anticomunista convencido. La primera tarea que se lleva a cabo es la erradicación del partido comunista de Indonesia, y la creación de un régimen abierto a la asistencia militar y económica norteamericana, y que se constituye como un muro de contención contra el avance del influjo comunista en el Sudeste Asiático. Hoy día parece evidente que «el golpe» como fue designado en su tiempo el cambio de régimen en Indonesia, fue muy bien recibido por la Casa Blanca, en aquellos tiempos ocupada por Johnson. Max Frankel decía en el *New York Times* en marzo de 1966 que

> «... para la administración Johnson era muy difícil ocultar su alegría con las noticias de Indonesia... Después de un largo período de diplomacia paciente para ayudar al ejército a triunfar sobre los comunistas, los burócratas de la administración estaban felices viendo que sus expectativas se cumplían. A pesar de esta satisfacción, elementos de la administración americana, entre otros la CIA, eran perfectamente conscientes de que lo que había ocurrido en Indonesia era una masacre».

En un informe hecho público en 1966 (vid. Pecora, 1989: 251) y refiriéndose a las matanzas de comunistas en Indonesia se afirma:

> «Sin duda, se mató un gran número de personas. Las matanzas que tuvieron lugar sólo en Java hacen pequeñas las masacres del Mau Mau y las del Congo, a pesar de que estas últimas tuvieron mucha más publicidad. En base a la cantidad de gente muerta las masacres de los comunistas en Indonesia están entre las matanzas masivas más importantes del siglo xx».

Nadie duda de que la fuerza que instigó y llevó a cabo gran parte de estas matanzas son los militares indonesios y que las relaciones de estos con la CIA eran muy importantes.

En una columna del *New York Times* de 1966, James Preston afirma que

> «Washington ha tenido buen cuidado en no atribuirse un papel en las masacres, pero esto no quiere decir que Washington no tuviera nada que hacer en ello. Había un contacto muy íntimo entre las fuerzas anticomu-

nistas en Indonesia y, al menos, un muy alto miembro de la Administración en Washington que antes y durante la masacre estaba en contacto continuo y permanente con los militares que la llevaban a cabo».

Además de esto, que, junto con otros datos, prueba la «relación» entre la actuación del ejército en Indonesia y la administración americana, hay intelectuales americanos muy cercanos a la administración, que de alguna manera justifican «a priori» o «a posteriori» la intervención de los militares.

Harold Crouch (1978) afirma con toda razón que, «en la década previa al "golpe" se da un número grande de investigadores de ciencia política que plantean el «problema del ejército como un agente de modernización"» (Crouch 1978: 22). Entre ellos juega un papel fundamental Lucien Nye (1962) que afirma que en «las sociedades transicionales desorganizadas» los intereses americanos van a ser defendidos por el poder creciente del ejército. Se pensaba que el ejército era capaz de producir un líder que fuera capaz de responder a «las necesidades de la modernización» y «a un nacionalismo más responsable que estuviera de acuerdo con los intelectuales, los estudiantes y con aquellos otros elementos de la sociedad que están dispuestos a formar parte del mundo moderno».

En la misma línea, otro profesional de la ciencia política Guy Parker (1959: 343) en quien Geertz (1973: 279) se basó muy ampliamente en su obra, dice que en el caso del Sudeste Asiático

> «... la esperanza de un gobierno auténticamente representativo es prematura. La elección está entre una forma de tutela que podría dejar el futuro abierto al desarrollo en una dirección democrática, o la desintegración política, el estancamiento económico y la confusión social que puede llevar a los pueblos del Sudeste Asiático hacia el comunismo. La historia contemporánea ofrece una evidencia clara de que el totalitarismo se puede destruir sólo con la guerra, mientras que los regímenes militares no impiden los desarrollos en la dirección de la democracia constitucional».

Aquí se encuentra explicada una teoría que después va a tener mucha importancia en la época de Ronald Reagan y que fue muy ampliamente propagada por Jeanne Kirkpatrick cuando fue Secretaria de Estado. Según ella, habría que distinguir entre estados autoritarios (dominados por los militares) y estados totalitarios. Mientras que los primeros pueden evolucionar hacia una democracia y favorecer la modernización, los totalitarios

no pueden evolucionar y por ello su única posibilidad es la guerra para derrocarlos. En la época de Kirkpatrick los estados totalitarios eran considerados los comunistas, mientras que las dictaduras militares que fueron los que «destruyeron el comunismo», serían pensadas como autoritarias y, por ello, dignas de ser favorecidos por el gobierno americano. Es curioso como esta doctrina está todavía presente en la actual administración neoconservadora americana. Si se fija uno en la justificación «a posteriori» que se ofrece para justificar la guerra e invasión de Irak, una vez que las armas de destrucción masiva se han «esfumado», consiste en afirmar que Saddam Hussein y su régimen habían creado un estado totalitario salvaje.

Pero conviene centrarse en Geertz y demostrar como lo que él dice tiene algo que ver con lo que hemos expuesto. Geertz (1973: 322) habla de lo horrible que fue lo que ocurrió después del «golpe» pero él afirma que la preocupación obsesiva por el papel de Sukarno y del Partido Comunista Indonesio pueden ayudar a comprender el «momento» histórico, pero no sirven para entender ni el país, ni la significación de estos acontecimientos para el desarrollo de la conciencia política Indonesia. Como ya hemos visto, esta parece que hay que entenderla en el sentido durkheimiano de la conciencia colectiva. Geertz no habla para nada de la intervención, encubierta e indirecta, americana ni tampoco del cambio radical que se produce en Indonesia hacia una orientación absolutamente pro-occidental. Si tenemos en cuenta esto, es posible entender las bases de lo que Geertz considera como el punto crucial del análisis. Según él, hay que partir del entorno local de la «semiosis cultural indígena», dado que los factores externos únicamente pueden jugar un papel en base a esos factores indígenas de carácter cultural. Únicamente desde este entorno, es posible llegar a un conocimiento antropológico válido, y aplicarlo al conocimiento de la cultura en general. Prescindiendo de otros elementos, la insistencia en el «conocimiento local» o el subrayar que no hay que interpretar los fenómenos desde el punto de vista del «ideologismo externo» quiere decir ni más ni menos que hay que prescindir de los elementos externos, de la implicación americana, y tratar de interpretar lo que ha ocurrido en Indonesia desde dentro. Sin embargo, este punto de vista que, según Geertz, tendríamos que considerar como hermenéutico, no representa únicamente una orientación que trata de analizar los fenómenos «desde dentro de ellos mismos» en contraposición a otro punto de vista, que podíamos considerar como más propio de la «economía política», que considera todos estos fenómenos como rela-

cionados con otros dentro de un sistema, en este caso con la actuación de los Estados Unidos como poder hegemónico. No se trata de un puro problema metodológico sino de un «problema real», aunque a Geertz esta misma palabra pudiera molestarle. Más que de un problema «real» habría que hablar de lo que Ana Arendt designaba con el término de «pequeñas verdades de hecho». La pequeña verdad de hecho es que sabemos que hubo una actuación americana de apoyo a los militares y a Suharto. Por esta razón, el insistir en lo «indígena» prescindiendo de lo externo falsea la realidad y como dice Pecora (1989: 259) «es un acto político de la mayor significación».

Geertz (1973: 282-3) añade algo muy importante que no conviene olvidar.

> «El ideologismo frenético del presidente Sukarno, dice, continuó creciendo hasta la noche del 30 de septiembre de 1965... Allí siguieron muchos meses de un salvajismo popular extraordinario... dirigido hacia individuos que se consideraban seguidores del Partido Comunista Indonesio que se consideraba que estaba por detrás del golpe. Muchos cientos de miles de personas fueron masacradas, en gran medida campesinos a manos de otros campesinos (aunque también hubo algunas ejecuciones llevadas a cabo por el ejército) y, en Java al menos, esto tuvo lugar a través de líneas primordiales musulmanas piadosas que matan a hindúes sincretistas... Desde entonces el país ha sido dirigido por el ejército con la ayuda de algunos expertos y administradores civiles y técnicos».

El parecido entre esta explicación de Geertz y la que ofreció el Almirante Sudorno el 27 de abril de 1966 es increíble. En declaraciones al New York Times, él afirma que los quinientos mil que han muerto fue un resultado de una competición entre los partidos que llevó a la nación al caos. El Almirante Sudorno era el encargado de organizar la vigilancia de los 20.000 prisioneros políticos que fueron detenidos después del golpe. El coronel Savuro Edhie, que era el jefe de uno de los regimientos más brutales, decía en una entrevista de prensa que «en Java la gente se levantó para oponerse al Partido Comunista, pero en Balí el espíritu de la gente estaba desbordado y tuvimos que controlarlo» (citado en Crouch, 1978: 154). Según este punto de vista, el ejército no sólo no tuvo ningún impacto en la masacre sino que la tuvo que frenar. En todos estos puntos de vista, incluido el de Geertz se cumple lo que N. Chomsky y E. Herman (1988) analizan con

mucho rigor cuando dicen que la explicación de la masacre como un acto de irracionalidad ante la tiranía comunista

> «... es útil al sugerir (falsamente) que se trataba de un movimiento popular espontáneo, una forma peculiar de locura Asiática, no un asesinato masivo coordinado por las fuerzas militares del Estado que actuaron con una crueldad semejante a la Nazi».

Geertz cae en este error que sirve para enmascarar algunos elementos claves de los acontecimientos. Esto se comprueba fácilmente si tenemos en cuenta lo que se dice sobre «la pelea de gallos en Balí», quizás el texto más famoso de Geertz. Como es bien sabido, en la interpretación de la pelea se afirma que realmente son las personas las que luchan a través de los gallos, pero quizás esto no es lo más importante. Lo que se manifiesta en la pelea de gallos son ciertas formas de sentir que se manifestarían libremente si no fueran contenidas, frenadas en rituales adecuados. Las formas de sentir balinesas «no se refieren a reyes que han sido depuestos ni a huérfanos que se levantan, se refieren a la violencia, a una animalidad dionisíaca que está más o menos reprimida en la vida ordinaria». La semiosis cultural de Geertz se presenta como algo realmente freudiano, una narración de la civilización balinesa y sus descontentos. Desde este punto de vista parece como si Geertz hubiera publicado su ensayo de 1972 para ayudar a un mundo occidental confuso a explicar lo que ocurrió en Indonesia siete años antes.

Al final del ensayo sobre la pelea de gallos Geertz (1973: 452) hace una observación que parece confirmar esto.

> «Lo que la pelea de gallos indica sobre Balí no es algo ajeno a la percepción y la intranquilidad que expresa sobre el patrón general de la vida Balinesa, está fundado, y esto se manifiesta en el hecho de que en dos semanas de diciembre de 1965, durante las revueltas que siguen al golpe sin éxito que tuvo lugar en Jakarta, entre treinta y cuarenta mil balineses (en una población de dos millones) fueron asesinados en gran medida unos por otros, el mayor brote en el país... Esto no indica por supuesto que los asesinatos fueran causados por la pelea de gallos, que pudieran predecirse en base a ello o que fueran algo así como una versión ampliada de ella con gente real en vez de gallos, todo esto es un sinsentido. Si uno mira Balí no únicamente a través de sus danzas, de su teatro de sombras, su escultura o sus muchachas, sino, como los balineses hacen, a través de sus peleas de

gallos, el hecho de que la masacre ocurrió se presenta, no como algo menos terrible, pero menos como algo que contradice las leyes de la naturaleza».

Con ello se quiere decir que las masacres pueden ser interpretadas no como algo que va en contra de las leyes de la naturaleza sino como algo que va en la dirección de una expresión de los sentimientos primordiales presentes en la sociedad de Balí, esos sentimientos que se manifiestan en la pelea de gallos son sentimientos de violencia de «animalidad dionisíaca». Como se ve la diferencia entre lo que Geertz acaba de decir y lo que decía el Coronel Edhie un poco antes no hay mucha diferencia. Los dos interpretan las masacres como el desbordamiento de un sentimiento primordial. De todas maneras, quizás el problema fundamental que habría que plantear es que cuando Geertz habla de que lo fundamental es el conocimiento local parece obvio que hay que tener en cuenta el lenguaje, la terminología del parentesco, las creencias religiosas y la ideología política. Geertz analiza todo esto y a veces ofrece observaciones realmente importantes. Pero, a no ser que se crea a pies juntillas en una especie de conciencia colectiva unitaria o en una especie de sistema de sentimientos primordiales únicos, hay que plantear el problema del conocimiento local de los diversos grupos o clases dentro de la sociedad, porque no cabe ninguna duda de que en la sociedad Indonesia hay grupos y clases sociales. Aunque Geertz no dé demasiada importancia a ello, parece legítimo preguntarse acerca del grupo del cual este conocimiento local parte y, en el caso que estamos estudiando, se trata del conocimiento local de los militares y del gobierno posterior a las matanzas. Esto no puede extrañar porque este mismo planteamiento ha sido ofrecido por Benjamin White (1983) uno de los antropólogos más interesantes que trabajan sobre Indonesia. Lo que White dice se refiere a otro «sistema semiótico profundo» que según Geertz sirve para explicar la resistencia del campesinado al cambio. Se trata de la ética de «la pobreza compartida». La idea de la pobreza compartida no es más que una elaboración de la idea del «bien limitado», pero esta ética de la pobreza compartida no sólo no se puede confundir con la distribución (sesgada e «inigualitaria») de los recursos entre las clases sociales, sino que, según White, es un reflejo de un «modelo folk» de distribución que está presente entre una élite administrativa rural, más que entre los propios campesinos, por ello hay que decir que la idea de la «pobreza compartida» posiblemente no es más que una expresión ideológica que un grupo dominante —los administradores y burócratas rurales— usan para explicar el estado

Capítulo 2
El evolucionismo y el nacimiento de la antropología

ORÍGENES

El evolucionismo representa un conjunto de ideas que afirman que el universo, o alguna o todas sus partes, están sujetos a cambios irreversibles y cumulativos, de tal manera que la variedad y complejidad de las partes ha aumentado. El evolucionismo se opone a la creencia de que el universo y sus partes son eternamente lo mismo o que ha sido lo mismo desde que ha sido creado. Este conjunto de teorías pueden referirse al universo en su conjunto o pueden referirse a la evolución humana, mental cultural etc. Siguiendo al filósofo norteamericano Arthur Lovejoy (1964, 1936), se puede afirmar que se da una concepción, presente en algunos pensadores occidentales muy influyentes, y que tiene su origen en Platón, Aristóteles y los Neoplatónicos. Según ella, el universo es una jerarquía completa o «cadena» de seres que va desde los que tienen un grado de ser mínimo, pasando por todas las formas hasta el *ens perfectissimun* el ser más perfecto. Aristóteles, por ejemplo, ofrece dos ideas básicas para explicar el universo. Una era la idea de la jerarquía de los seres. Se trata de una especie de dogma filosófico que va a tener mucho éxito en el neoplatonismo y en la teología cristiana. La otra idea consistía en afirmar que la transición entre unas cosas naturales y otras son insensibles o cuasi continuas. (Lovejoy, 1964: 61). Alexander Pope en el siglo XVIII tiene unos versos que explican esto de una manera muy intuitiva:

> «Vast Chain of Being! Which from God began
> Natures aethereal, human, ángel, man,
> Beast, bird, fish insect, what no eye can see,
> No glass can reach,from infinite to thee,
> From thee to nothing...

No podemos hacer aquí el seguimiento de esta idea y, para ello, el libro de Lovejoy es fundamental. Pero es básico entender que la idea de la «cade-

na del ser» representa un esquema absolutamente rígido y estático de las cosas. En el siglo xviii todavía estaban presentes los dos principios que según Lovejoy, definían la idea de la «cadena del ser». Se trata, en primer lugar, del principio de plenitud según el cual el universo representa una plenitud de formas en el cual toda la diversidad concebible de seres vivos está presente. Por esta razón, el proceso del tiempo no trae consigo una enriquecimiento de la diversidad del mundo, porque esta diversidad está presente desde el principio. El segundo principio es el de continuidad que vamos a definir con unas palabras de John Locke en su «Essay concerning Human Understanding».

> «Cuando consideramos, dice, el poder y sabiduría infinitos del Creador, tenemos razón para pensar que está de acuerdo con la armonía del Universo, y el gran designio y bondad infinita del arquitecto, que las especies de criaturas asciendan por pequeños pasos hacía arriba hasta la perfección infinita y también vemos que descienden desde nosotros hacía abajo».

Si toda la diversidad de seres está presente en el Universo desde el principio y desde un ser se pasa al otro gradualmente, sin saltos en el vacío, parece evidente que el universo es estático porque no puede aparecer nada diferente ni tampoco «hay espacio» para la aparición de seres intermedios. Esto está presente en la idea de la continuidad entre unos seres y otros. Pero estos dos principios empiezan a resquebrajarse en el siglo xviii en el cual aparece lo que Lovejoy (1964, cap. IX) designa con la idea de la «temporalización de la Gran Cadena del Ser». En Leibniz empieza a aparecer que los estadios en la jerarquía de los Seres se presentan sucesivamente en el tiempo. Jean Jacques Rousseau, y Lord James Barrett Monboddo aplican esta doctrina al avance del hombre desde un estado primitivo a otro más civilizado. Esto aparece claramente en el siglo xviii y es designado por T. Goudge (1973) como «*progresionismo*» Este progresionismo se une en Erasmus Darwin y Lamarck con la idea del «transformismo». Se trata de la idea de que se da un avance histórico de los seres vivos de simples a complejos.

La *Histoire Naturelle* (1749-1804) de Buffon es un libro confuso que muestra muy claramente las dudas de la época. Por una parte, defiende que las especies son inmutables. «Son entidades perdurables, tan antiguas y permanentes como la naturaleza misma». En este sentido, defiende la visión estática presente en la idea antigua de la «Gran Cadena del Ser» Pero, en otras ocasiones, llega a afirmar que el hombre y los primates tienen un origen común. Sus conocimientos de las analogías anatómicas y de

las variaciones individuales le obligan a exponer el evolucionismo y a plantear como hipótesis la evolución orgánica. Es también muy importante Maupertius que fue presidente de la Academia de las Ciencias de Berlín en 1745 y 1751. En su obra *Système de la Nature* (1751) no solo habla de la transmutación y diversificación de las especies, sino que también explicó cómo se producen estos procesos. Al estudiar embriología descubre la presencia frecuente de «desviaciones de la norma» en el desarrollo individual. Maupertius designa estos fenómenos como «errores» que producen nuevas características en el organismo y que son trasmitidas a la prole. Si estas características permiten la adaptación de los organismos al entorno, mejor que la de sus predecesores, aparece una nueva especie. Las «desviaciones» que se repiten llevan a una diversificación de la especie. Además, dado que los «errores» pueden ser atribuidos a reordenaciones fortuitas de las partículas hereditarias básicas, no hay ninguna necesidad de recurrir a ningún diseño o teleología. Como se puede observar, aparecen aquí muchas ideas que van a estar posteriormente presentes en Darwin. A la vez, hay que tener en cuenta que su visión es todavía puramente conjetural y especulativa e incluso presenta algunos puntos de vista raros tales como que «las partículas hereditarias básicas» tienen inteligencia, Diderot publica una obra en 1754 que se titulaba *Pensées sur l'interpretation de la Nature* en donde presenta la idea de un materialismo dinámico. La materia con su capacidad inherente de movimiento y, quizás, de sentimiento, explica todo lo que ocurre. Durante millones de años, los seres vivos han tenido «un número infinito de organizaciones y desarrollos». Esto ha traído consigo la existencia de sensaciones, pensamientos, lenguajes, leyes, ciencias y artes sobre la tierra. El proceso de cambio universal no tiene ni un plan preconcebido ni es algo mecánico, sino orgánico, de la misma manera que el ciclo vital de las plantas y animales puede estar abocado a la disolución o a la evolución. Dentro de este entorno cultural aparecen las teorías de Darwin.

Todos los tipos de evolucionismo antes de 1859 y de la aparición de *El origen de las Especies* presentaban dos tipos de problemas: no eran capaces de ofrecer evidencias de que la evolución había tenido lugar y tampoco eran capaces de formular una explicación de las causas de los procesos evolutivos. Darwin ofrece tres proposiciones fundamentales: 1) todas las especies y organismos que están sobre la tierra descienden por un proceso largo y gradual de modificación de un pequeño número de especies diferentes, desde el pasado remoto; 2) la causa básica de la transmutación de las espe-

cies es la selección natural que actúa sobre poblaciones de organismos que tienen características diversas y heredables y, como consecuencia, se da una supervivencia y una reproducción diferencial en las diversas especies; 3) la selección natural explica las adaptaciones de los organismos a las condiciones diferentes de la vida, tiende a mejorar estas adaptaciones y, al revés, lleva a la extinción de las especies mal adaptadas. El propio Darwin reconoce que él realmente no inventa estas ideas y admite su deuda con Malthus con respecto a la selección natural. También reconoce su deuda con el geólogo Charles Lyell que en sus *Principles of Geology* (1930) defendía que los cambios en la superficie de la tierra era la resultante de fuerzas físicas que habían actuado de forma gradual constante y uniforme.

EL EVOLUCIONISMO SOCIAL CLÁSICO

En un primer momento, se hará una pequeña semblanza ideológica de los tres grandes evolucionistas que vamos a estudiar, y posteriormente se hará un estudio de los problemas que los tres plantean con respecto a la evolución social y cultural.

Herbert Spencer (1820 -1903) y el concepto de la evolución

Darwin no usa el término evolución hasta la sexta edición de *El origen de las especies,* en 1872, y cuando lo usa, es porque el término había adquirido bastante popularidad en la ciencia. La persona que lo había hecho popular era Spencer. Él utiliza el término por primera vez en «Social Statics» (John Chapman, Londres, 1851), pero lo usa una única vez y no lo define, parece referirse a los cambios en la sociedad que otras veces se denominan «progreso» De todas maneras hay que subrayar que en el Social Studies (p. 415) Spencer afirma que la civilización ya no se presenta como un despliegue que siga un plan específico, sino que parece el desarrollo de las capacidades latentes bajo la acción de circunstancias favorables.

En 1857, Spencer publica un ensayo famoso que se titula: *Progress: Its Law and Cause* (1972). La ley a la que se refiere Spencer consiste en una tendencia de todos los fenómenos a cambiar de un estadio de homogeneidad incoherente a otro de heterogeneidad coherente. Se trata de una ley

aplicable a todo el universo, a la tierra y a la sociedad humana. En sus «First Principles» (1863: 216) la evolución es definida como un cambio desde una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente, a través de diferenciaciones e integraciones continuas» Cuando esta ley se aplica a la sociedad, se puede obtener el resultado siguiente que tiene un valor analítico importante.

> «Como vemos, en las tribus bárbaras existentes, la sociedad en su forma primera y mas baja es un agregado homogéneo de individuos que tienen los mismos poderes y las mismas funciones. La única diferencia de función es la que acompaña a la diferencia de sexo. Cada hombre es un guerrero, cazador, pescador, productor de utensilios, constructor; cada mujer lleva a cabo los mismos duros trabajos; cada familia es autosuficiente y, si no fuera para la agresión y defensa, podría vivir separada del resto. Muy pronto, sin embargo, en el proceso de la evolución social, encontramos una diferenciación incipiente entre el que gobierna y los gobernados. Algún tipo de jefatura está siempre presente en el primer avance del estado de familias separadas, al de tribu nómada... Simultáneamente, aparece una especie de gobierno coordinador —el de la religión—. Durante un largo tiempo, estas dos formas de gobierno —civil y religioso— están asociadas. El rey continúa siendo el jefe de los sacerdotes y los sacerdotes son miembros de la raza real... En cuanto la masa social, originalmente homogénea, se diferencia entre los gobernantes y gobernados, entonces aparece una diferenciación entre lo religioso y lo secular —Iglesia y Estado—. Simultáneamente, empieza a aparecer una segunda diferenciación de un tipo más familiar; aquella por la cual la masa de la comunidad se divide en clases distintas y diversos tipos de trabajadores» (Spencer, 1857, 1972: 42-44).

Aquí se entiende perfectamente la idea de la evolución como un proceso de creciente diferenciación.

Spencer trató de construir una ciencia de la sociedad y la cultura. Pero en su «Sociología» que es el estudio de la «evolución superorgánica», Spencer se presenta como un evolucionista determinista y a la vez se presenta como un precursor de la teoría social que estará dominada por las nociones de estructura y función que él se dedica a definir rigurosamente. E. Evans Pritchard (1962: 81) explica este fenómeno con toda claridad cuando dice que:

> «... desde su punto de vista, la evolución de la sociedad humana... es una continuación inevitable de la evolución orgánica. Los grupos tienden siempre a aumentar en tamaño y por consiguiente en organización e integración, dado que, cuanto mayor es la diferenciación estructural, mayor es la interdependencia del organismo social. La utilización por parte de Spencer de la analogía biológica del organismo, aunque era bastante peligroso, hizo mucho para promover el uso de los conceptos de estructura y función en Antropología Social, dado que él siempre subrayaba que, en cada estadio de la evolución social, siempre se da una interdependencia funcional entre las instituciones de la sociedad, que siempre tiene que tender a un estado de equilibrio si ha de persistir».

En Spencer, la idea de las sociedades como un sistema era una parte fundamental de su evolucionismo. Spencer explicaba el carácter sistémico de la sociedad afirmando que era algo análogo a un organismo. Tanto la idea del carácter sistémico como la analogía orgánica significan que las partes que constituyen la sociedad son interdependientes. Según Spencer, «la dependencia mutua de las partes es lo que inicia y guía cualquier tipo de organización» Dentro de esta interdependencia de las partes, que es lo mismo que decir que estas partes forman una estructura, o que tienen una función, o juegan un papel las unas con respecto a las otras,

> «... la evolución establece tanto en las sociedades como en los organismos, no diferencias simplemente... sino diferencias tales que cada una de ellas hace a la otra posible... los cambios en las partes están determinados mutuamente, y las acciones cambiadas de las partes dependen mutuamente las unas de las otras» (1890: 469).

Lo que está presente en estas afirmaciones es la idea de sistema o estructura en donde el cambio en una de las partes produce cambios en los demás. La idea de estructura guía la evolución de las sociedades, de tal manera que lo que realmente le interesa a Spencer no es la historia de las instituciones aisladas o de los trazos culturales sino de las sociedades completas, de los diversos tipos de sociedades. Para poder entender el punto de vista de Spencer, hay que tener en cuenta que él presta la misma atención al punto de vista estructural funcional y el evolutivo. Entre ellos nuestro autor no ve ninguna contradicción. De todas maneras, quedan todavía bastantes problemas por plantear que serán expuestos con respecto a los tres autores a los que nos vamos a referir.

Edward Burnet Tylor (1822-1917)

En el Prefacio a la segunda edición de su libro *Primitive Culture* (1920: VII) Tylor se excusa porque:

> «… en un trabajo sobre la civilización que insiste tan fuertemente en una teoría del desarrollo y la evolución, no se hace mención de Darwin y Spencer, cuyo influjo sobre el desarrollo del pensamiento moderno sobre estos temas no puede dejar de ser reconocido. Esta ausencia de una referencia especial se basa en el hecho de que esta obra está organizada dentro de su propia línea que no tiene mucho que ver con las obras de aquellos eminentes filósofos».

Esta observación hace decir a Robert Carneiro (2003: 6) que:

> «… a través de mucha de su obra publicada, especialmente sus obras primeras, Tylor se muestra, más que como un evolucionista, como un historiador cultural. Su interés estaba, más en descubrir la historia de los mitos, acertijos, costumbres, juegos y artefactos, que en explicar el proceso o los estadios en la evolución de la cultura como un todo».

Esto implica una diferencia bastante radical con respecto a Spencer y Morgan. Con respecto a Spencer ya hemos visto cómo lo que realmente le interesaba era la evolución de las sociedades completas y lo mismo ocurre con Morgan. Tylor estaba interesado en la historia de los elementos culturales separados más que en sistemas sociales totales. Esto aparece claramente en la 1.ª parte de su carrera científica. Al menos hasta 1889, cuando él escribe su artículo famoso «On a Method of Investigating the Development of Institutions Applied to Laws of Marriage and Descent» (1889), Tylor no se preocupa por analizar el cambio general y sistemático en las sociedades humanas. Tylor no usa mucho el concepto de evolución y no trata de dar una definición formal de la misma. Lo aplica de una manera bastante simplista a cualquier sucesión de formas específicas y no ofrece ningún criterio para mostrar el proceso evolutivo.

A pesar de esto, Tylor presenta una postura evolucionista de carácter general. En 1871 dice que:

> «… la tendencia de la cultura ha sido similar a lo largo de la existencia de la sociedad humana. Lo que, a partir de su curso histórico conocido, pode-

> mos inferir sobre su curso prehistórico es una teoría que debe tener precedencia como principio fundamental de la investigación etnográfica».

Estas ideas las va a repetir continuamente. Frecuentemente, dice que ningún estadio de la cultura aparece espontáneamente, sin que crezca o se desarrolle de un estadio anterior, y afirma que este es el principio que todo investigador debe mantener si pretende conocer el mundo en el que vive o la historia del pasado.

También hay que tener en cuenta que Tylor usa los «survivals» o las supervivencias como medios para demostrar la secuencia evolutiva. Estas son definidas como los elementos de la cultura que han pasado por la fuerza de la costumbre a estadios posteriores de aquel en el que se originaron. Según Tylor los «*survivals*» prueban que los estados de la cultura que podemos observar han evolucionado a partir de algo más antiguo.

Lo mismo que Morgan, u otros autores anteriores, Tylor divide la prehistoria de las sociedades humanas en tres grandes estadios. Se trata del salvajismo en el cual los hombres subsisten de la caza y recolección con una tecnología muy limitada, de la barbarie que se alcanza cuando aparece la agricultura los pueblos permanentes y la vida urbana con grandes mejoras en el conocimiento, costumbres y gobierno. La civilización aparece como «una mejora general de la humanidad por una organización más alta del individuo y la sociedad». Es verdad que es un esquema menos elaborado que el de Morgan pero básicamente es bastante parecido.

Es verdad que el evolucionismo de Tylor estaba aplicado más bien a la religión, al mito y el lenguaje. En esto se da una diferencia muy grande entre él y Morgan dado que, para él, la religión no se podía tratar desde el punto de vista evolutivo porque la religión primitiva tenía un carácter «grotesco» e «ininteligible» Sin embargo, Tylor afirma que la religión primitiva tiene una cierta racionalidad, y por ello la evolución de la religión demostraba una comprensión racional del mundo. En general, esta evolución era desde una creencia en los seres animados, después en los espíritus, después aparece un panteón politeísta y posteriormente el monoteísmo.

Con su típica admiración por Spencer, Carneiro (2003) afirmará que Tylor a veces hace una crítica de Spencer. Esto se manifiesta en el análisis que Tylor hace de algunos rituales que Spencer lleva a cabo en los «Principles of Sociology». Tylor se refiere a dar la mano al saludar, a los

tatuajes o a la costumbre de vestirse de negro para las situaciones de duelo. Lo que aparece es que Tylor conoce mejor las fuentes históricas y es más crítico al tratar de ellas y por ello es mejor historiador cultural que Spencer. Pero, según Carneiro, Tylor se presenta como un particularista histórico. Su preocupación por los detalles mínimos de la historia cultural le impidió captar los problemas de la evolución de los sistemas socioculturales. Los trabajos de Tylor eran más firmes que los de Spencer, pero eran más limitados. Para Carneiro, «Tylor se presenta como un maestro de los hechos, mientras que Spencer se presenta como un maestro de la teoría» (*op. cit.* 7). Trataremos de aclarar esto más adelante.

Lewis Henry Morgan (1818-1881)

Las bases fundamentales de las doctrinas de Morgan se establecen en los primeros párrafos de su libro *Ancient Society* (1877). Allí se dice que

> «… las últimas investigaciones acerca de la condición primitiva de la raza humana conducen a la conclusión de que la humanidad comenzó su carrera en la parte más baja de la escala y fue subiendo desde el salvajismo a la civilización, a través de una acumulación de conocimiento experimental... Es innegable que porciones de la familia humana han existido en estado de salvajismo, otras porciones en estado de barbarie y otras porciones en estado de civilización, parece claro que estas tres condiciones distintas están conectadas unas con otras en una secuencia necesaria de progreso natural». (Morgan, 1877: 3)

En *Ancient Society* Morgan describe el desarrollo de los diversos estadios en la historia humana. Estos estadios eran designados por Morgan con el término de «periodos étnicos». Cada uno de estos periodos representa un tipo de sociedad, están organizados en una secuencia evolutiva e identificados primariamente por su nivel tecnológico. Morgan se refiere a tres períodos étnicos, y los dos primeros tienen a su vez tres subperiodos. El estadio más antiguo es el *salvajismo*. El estadio más bajo del salvajismo representa el comienzo de la vida humana y se conoce poco de él. Termina con la subsistencia en base a la pesca y el uso del fuego. El estadio medio del salvajismo comienza con la pesca y fuego y termina con la invención del arco y la flecha. El estadio superior comienza con el arco y la flecha y ter-

mina con la cerámica. Aquí empieza el estadio más bajo de la *barbarie*. A él sigue el estadio medio de barbarismo que empieza, en el Este, con la domesticación de los animales y en el Oeste con el desarrollo de la irrigación y termina con el desarrollo del hierro. El estadio superior de la barbarie va desde el periodo anterior hasta la invención del alfabeto fonético y de la cultura. Esta última invención inaugura el último periodo étnico, el de la civilización. Lo que queda de *Ancient Society* está dedicado a la discusión «de la idea de la propiedad». Según Morgan, las sociedades humanas muestran dos planos de gobierno. El más antiguo está basado en la existencia de gentes, fratrias y tribus. Mogan designa este estadio de la evolución política con el término de «societas». En ella el parentesco es el principio básico de organización, y en él las relaciones sociales son relativamente igualitarias y democráticas. El otro tipo de gobierno, la «civitas», se basa en la propiedad y el territorio como principios organizativos. Aquí la civilización y el estado se han desarrollado y la «gens» tiene menos importancia. Las desigualdades, basadas en la propiedad, aparecen, y la democracia de periodos anteriores se convierte en varias formas de despotismo.

La unidad básica, a nivel de la societas, es la "gens", la unidad de parentesco que los antropólogos llaman clan. Morgan dedica mucho tiempo a describir la existencia de la «gens» y su destrucción como el principio básico de la organización política. La mayor parte de su discusión se refiere a los Iroqueses y a Roma y Grecia. En todos estos casos, las «gentes» se combinan en unidades más grandes, la fratria, y muchas fratrias se juntan para constituir una tribu. Estas formas organizativas representan un crecimiento evolutivo a partir de las gentes. La aparición de la «civitas» trae consigo la destrucción de la igualdad y democracia de las «gentes» que son substituidas por el dominio de la propiedad y el gobierno cuyo papel fundamental es la protección de la propiedad. Refiriéndose a Roma, Morgan (1877: 348) dice que:

> «... se empieza a salir de la sociedad gentil y aparece un gobierno, fundado en el territorio y la propiedad. Se deja detrás el gentilismo y barbarismo y se entra en una nueva carrera de la civilización. Aquí la creación y protección de la propiedad se hace el objeto primero del gobierno, con una carrera sobreañadida por el dominio y conquista sobre tribus y naciones distantes».

Refiriéndose a la familia, Morgan distingue cinco estadios en su evolución. La forma más antigua era la consanguínea que implicaba la unión de hermanos y hermanas en una especie de matrimonio de grupo. Esto se daba en el estadio más bajo y no está presente en los salvajes actuales. El segundo tipo es la familia «punalua». Se trata de una forma de matrimonio de grupo pero con la prohibición de relaciones incestuosas. Se encuentra en el salvajismo y en el estadio más bajo de la barbarie. El estadio siguiente está constituido por un matrimonio monogámico, pero dentro de grupos de parentesco más grandes a los que la pareja está subordinada. Otra forma es la familia patriarcal que Morgan piensa que está limitada a los semitas y los romanos. Se trata de una forma de familia en la que muchas personas, libres y no libres, están unidas en una unidad familiar bajo el control de un patriarca fuerte. Por fin, aparece la familia monogámica con la aparición de la civilización.

En los dos últimos capítulos de Ancient Society, Morgan describe la evolución de la propiedad o sistemas de herencia. En el estadio de salvajismo la idea de propiedad estaba poco desarrollada. En el estado más bajo de la barbarie todavía era mucho más importante la propiedad comunal, pero con movimientos en dirección de la posesión individual. En el estado medio de la barbarie aumenta la propiedad privada, pero la tierra era poseída por la tribu. En el estadio más alto de la barbarie la propiedad comunal de la tierra está en peligro y con la transición a la civilización la tierra empieza a ser poseída básicamente por los individuos o por el estado. Son dignas de citar las últimas palabras de *Ancient Society*.

> «La propiedad y los cargos, dice, son los fundamentos sobre los que se alzó la aristocracia. Uno de los grandes problemas con los que se ha encontrado la sociedad es si este principio ha de vivir o morir... A pesar de que han pasado muchos años sin que las clases privilegiadas hayan sido abolidas excepto en los Estados Unidos (!!!???) su carácter de carga para la sociedad ha sido demostrado...».

Una pura carrera de propiedad no es el destino final de la humanidad, si es que el progreso va a ser la ley del futuro como ha sido del pasado... La democracia en el gobierno, la hermandad en la sociedad, la igualdad en derechos y privilegios, y la educación universal, anuncian el próximo plano más alto de la sociedad al cual la experiencia, la inteligencia y el conocimiento tienden. Será una revitalización de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas «gentes».

LA EPISTEMOLOGÍA DE LAS TEORÍAS CLÁSICAS DE LA EVOLUCIÓN

Es muy importante tener en cuenta que Morgan parece presentar dos interpretaciones distintas de la evolución.

> «Cuando volvemos hacia atrás a lo largo de las muchas líneas de progreso hacia las edades más primitivas de la humanidad y las eliminamos una detrás de la otra en el orden en que han aparecido, por un lado las invenciones y descubrimientos y las instituciones, por otro, podemos percibir que las primeras están una con otra en una relación progresiva y las segundas están en una relación de (desplegar) despliegue. Mientras que las primeras (las invenciones y descubrimientos) tienen entre sí una conexión más o menos directa, las segundas (las instituciones) se han desplegado (desarrollado) a partir de unos gérmenes de pensamiento. Las instituciones modernas plantan sus raíces en el periodo de la barbarie, en el cual sus gérmenes se transmiten desde el periodo previo del salvajismo». (Morgan, 1877: 4)

Como se puede observar, aquí se ofrecen dos visiones de la evolución: la primera es la de las invenciones y descubrimientos que tienen una relación los unos con los otros. La segunda es la de las instituciones que se desarrollan o despliegan a partir de unos gérmenes o semillas. Para entender esto quizás sea conveniente recurrir al filósofo de la ciencia Stephen Toulmin (1972:329) que afirma con razón que los científicos sociales han creado gran confusión al no distinguir entre formulaciones «evolucionistas» y «evolucionarias» Las formulaciones evolucionistas son aquellas que tratan de dar cuenta de los cambios sociales «de una manera misteriosa» como conclusiones de un argumento cósmico que despliega «las implicaciones lógicas» que operan a lo largo de la historia de la sociedad. Esto sería la interpretación que hace Morgan de la evolución de las instituciones que se desarrollan a partir de unos gérmenes. Por otro lado están las formulaciones de Darwin en su concepción de la evolución biológica, en donde los cambios se explican como respuestas a requisitos particulares en situaciones históricas específicas. Esta idea aparece en el párrafo citado de Morgan cuando habla de las invenciones y descubrimientos. Pensamos que estas dos concepciones están presentes en los evolucionistas clásicos, aunque es posible que, como afirma Carneiro (2003), la idea de la explicación evolutiva como un «despliegue» de ideas o de gérmenes presentes desde antes, sea algo que está desapareciendo.

Quizás sea conveniente explicar un poco mejor esto. De acuerdo con el filósofo americano Maurice Mandelbaum (1971: 42) los evolucionistas clásicos se mueven dentro de lo que él designa como «historicismo» que se refiere

> «… a una creencia en que una comprensión adecuada de un fenómeno y una estimación adecuada de su valor se consigue a través de la consideración del mismo teniendo en cuenta el lugar que ocupa en un proceso de desarrollo».

El historicismo implica que el cambio histórico se representa como un proceso de desarrollo o «despliegue» en el cual la transformación histórica de algo se entiende como el resultado de la actualización de las potencialidades presentes desde el principio. Este proceso es designado por Mandelbaum como «ley direccional» que se opone a lo que podíamos designar con el término de ley causal. Estas últimas leyes no postulan ningún esquema de despliegue, ni de actualización de las posibilidades inherentes, sino que intentan explicar los cambios históricos como si se aplicasen las leyes causales. Esto, según nosotros es un procedimiento científico.

LAS CAUSAS DE LA EVOLUCIÓN CULTURAL

De una manera general, pensamos que la afirmación de Carneiro (2003: 58) es absolutamente acertada.

> «La proporción exacta de materialismo e idealismo en los escritos de los evolucionistas clásicos, especialmente de Morgan y Tylor, ha sido fuente de discusión reciente... yo quería decir que los evolucionistas clásicos se movían hacia un reconocimiento más y más grande del papel de las condiciones materiales en el avance cultural y que esto lo expresaban con una cierta frecuencia. Que ellos expresaran puntos de vista idealistas se puede considerar como lo esperado. Los evolucionistas clásicos eran pioneros en su ciencia y, por ello, su pensamiento estaba lastrado con una cantidad excesiva de racionalismos, romanticismo y metafísica, heredados de tiempos pasados».

El caso de Morgan es el más llamativo. Frecuentemente se considera a Morgan como un materialista. Tanto Marx como Engels lo consideraban como un descubridor del materialismo histórico. Autores posteriores como E. Leacock (1975), E. Terray (1969) y el propio Leslie White defienden el

materialismo de Morgan. Leacock va a insistir en el papel que, en Morgan, juega la tecnología y la propiedad. Terray va a decir que lo que despertó la admiración de Marx y Engels era su idea de que la esfera determinante eran «las artes de subsistencia». Según Terray «las artes de subsistencia» de las que hablaba Morgan no son en nada diferentes de las fuerzas productivas de Marx. Los «periodos étnicos» que como hemos visto eran, para Morgan, los estadios de la evolución, no son para Terray más que el modo de producción junto con la superestructura jurídica y política. Por otra parte, Terray afirma, no sin razón, que tanto para Morgan como para Marx la economía es el determinante en última instancia de todos los fenómenos socioculturales. Leslie White (1968) ofrece una interpretación materialista de Morgan, pero, también admite que, en otros momentos, ofrece una interpretación idealista de la evolución cultural, en cuanto que las instituciones se desarrollan a partir de unos gérmenes de pensamiento. Carneiro y Harris defienden que Morgan tiene una postura ecléctica.

Otros autores, como M. Opler o E. Service, van a ofrecer una visión idealista del punto de vista evolutivo Morganiano. La razón fundamental está en que Morgan da mucha importancia a la mente y los «gérmenes del pensamiento» en la evolución cultural.

En conjunto habría que decir que, de acuerdo con Robert Carneiro y Marvin Harris, Morgan puede ser considerado como un ecléctico, que, algunas veces, usa argumentos materialistas para explicar algunos procesos evolutivos y otras veces argumentos idealistas basados en la mente, las ideas o los símbolos.

De la misma manera que en Morgan aparecen las dos concepciones del análisis evolutivo, lo mismo ocurre con Spencer. Spencer (1890, 1990: 93) afirma que «la evolución se concibe comúnmente como si en cada instancia hubiera una tendencia intrínseca a convertirse en algo más alto. Esto es una concepción errónea». Aquí se está defendiendo una ley causal de la evolución, por ejemplo, cuando dice que

> «… la ley del progreso orgánico es la ley de todo progreso. Ya se trate del desarrollo de la tierra, del desarrollo de la Vida sobre su superficie, en el desarrollo de la Sociedad, del Gobierno, etc, esta misma evolución de lo simple hacía lo complejo, a través de diferenciaciones sucesivas, se mantiene continuamente». (1972: 40)

En esta cita se descubre fácilmente la idea de una ley «direccional» En el caso de Tylor es más difícil encontrar afirmaciones de leyes direccionales. Esto quizás se deba a que Tylor estaba más preocupado por un análisis minucioso de la cultura y no le preocupaba una teoría del cambio evolutivo.

De todas maneras, aunque se den estos dos tipos de leyes explicativas de la evolución, la ley direccional y la causal, en los dos casos se trata de un análisis del cambio evolutivo, de un análisis diacrónico y no únicamente sincrónico.

Tanto en un caso como en otro hay que defender que hay *secuencias ordenadas del cambio histórico*. Por todo esto, es perfectamente legítimo que autores posteriores o contemporáneos como pueden ser Marx y Engels tomen pié en ciertas observaciones materialistas de Morgan para desarrollar sus propias teorías.

Con respecto a Tylor, hay muchos menos autores que lo interpreten como un materialista. Quizás el único que defendió este punto de vista fue Leslie White (1949) que afirma que Tylor proponía una interpretación tecnológica de la evolución, según la cual los estadios evolutivos están determinados por el control de la provisión de los alimentos. Sin embargo, la obra de Tylor va a insistir en el desarrollo intelectual, el desarrollo de un pensamiento crecientemente racional como motor de la evolución. Harris explica muy bien el carácter ecléctico de la obra de Tylor en cuanto que nunca ofreció una visión consistente de las causas de la cultura. Por ello, aunque a veces defienda un punto de vista materialista, Tylor es un típico producto de la Ilustración que nunca cuestiona la preeminencia de la mente que guía la evolución de la cultura material. Si, además, se tiene en cuenta que Tylor se centró básicamente en la evolución de la religión como un proceso cognitivo, se comprende perfectamente su claro idealismo.

Spencer nunca se consideró a sí mismo un materialista. Es más en su autobiografía (1927: 75) él interpreta los primeros capítulos de los «First Principles» como un ataque al materialismo. Frecuentemente ataca el materialismo, como cuando por ejemplo en «Principles of Psychology» (1883: 159) dice que «estamos forzados a elegir entre la alternativa de reducir los procesos mentales a fenómenos físicos, o la de reducir los físicos a fenómenos mentales, la segunda alternativa parece lo más aceptable».

A pesar de esto, en la obra de Spencer aparecen con mucha frecuencia observaciones de tipo materialista que hay que tener en cuenta (Carneiro, 2003: 61-68). También es importante comparar en concreto lo que tanto Morgan como Tylor dicen al respecto.

En primer lugar, desde Montesquieu, se tenía claro que el influjo de *los factores del entorno* o ambientales eran fundamentales en la explicación de los fenómenos socio-culturales. Spencer ofrece algunas afirmaciones que podrían ser admitidas por un ecólogo actual. Una de ellas puede bastar, (1890: 692)

> «Donde el pasto es abundante y está muy extendido, el cuidado de los rebaños no necesita que sus dueños estén separados en grupos pequeños: el ejemplo más claro son los Comanches que, junto con la caza, cuidan el ganado juntándose los miembros de la tribu. Cuando el pasto no es abundante, o está distribuido en pequeñas zonas, mucho ganado no se puede mantener junto y por ello los que lo cuidan tienen que separarse».

Otro factor material que tiene mucha importancia *es la subsistencia*. Morgan es el que desarrolla más este punto de vista. En «Ancient Society» 1974 (1877) dice que:

> «… las grandes épocas en el progreso humano han sido identificadas, más o menos directamente con la ampliación de las fuentes de subsistencia» En la misma obra hace referencia al pastoralismo que va en el mismo sentido. Con respecto a la agricultura se dice (*op. cit.* 458) que «del aumento creciente de la subsistencia a través de la agricultura, las naciones comienzan a crecer, aumentando su número bajo un gobierno, mientras antes eran muchos menos».

Tylor tiene afirmaciones muy parecidas (1881: 215) cuando se refiere a las hierbas comestibles, dice, que:

> «… por cultivo se han convertido en cereales, tales como el trigo, la cebada o centeno, que por su aparición regular y abundante se han convertido en el principal sustento de la vida humana y en el gran poder motor de la civilización».

Otros factores fundamentales eran los económicos. Morgan va a insistir en la propiedad. En *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family,* (1871: 492) dice que es imposible:

> «… sobreestimar la influencia de la propiedad sobre la civilización de la humanidad. Era el germen y todavía es la evidencia, de su progreso de la barbarie y la base de la civilización. La pasión principal de la mente civilizada va dirigida a su adquisición y disfrute. De hecho el gobierno, las instituciones y leyes se reducen a ser agencias diseñadas para la creación y protección de la propiedad».

Esta afirmación de carácter general explica por sí sola el interés que la obra de Morgan despertó en Marx y Engels. Pero esta afirmación no se conserva solo al nivel abstracto. En *Ancient Society* (1974: 426) Morgan explica cómo la propiedad afecta a las diversas instituciones. Comprende perfectamente cómo la propiedad es básica en el origen de la esclavitud y también en su abolición, cuando se admite que «un ser libre es una maquina que produce propiedad». Podíamos ampliar las citas que explican perfectamente la importancia central de la propiedad en la teoría Morganiana, pero parece que con esto basta. Spencer va a insistir en otros factores económicos como por ejemplo el desarrollo industrial que, en contraposición a la agricultura, trae transformaciones muy importantes en la vida social.

Por último, hay un factor a quien tanto Tylor como Morgan y Spencer dan mucha importancia. Nos referimos a la fuerza, que, según estos autores juega un papel fundamental en la aparición del estado.

Morgan subraya que las confederaciones tienen su origen en la defensa mutua que responde al «estado de guerra perpetua» en la que las poblaciones vivían y que las llevaba a aliarse unas con otras para defenderse. Como se puede observar la famosa frase de Tylor sobre la necesidad que tenían los llamados primitivos entre *«Marry out or be killed out»,* «casarse fuera o ser matados fuera» estaba en el aire entre los evolucionistas clásicos. Tylor dice en la *Anthropology* (p. 434) que «una de las lecciones más claras de la historia consiste en comprender que a través de la disciplina militar la humanidad ha aprendido a someterse a la autoridad y actuar como una masa bajo un mandato».

Spencer (1890: 280) será el que de una manera más consistente, y más dudosa ideológicamente, va a insistir en el papel fundamental de la guerra.

> «En la lucha por la existencia entre las sociedades, dice, la supervivencia del más fuerte es la supervivencia de aquellos en quienes el poder de la cooperación militar es mayor, y la cooperación militar es ese tipo de cooperación primaria que prepara el camino para otros tipos de cooperación».

LAS CARACTERÍSTICAS DE LA EVOLUCIÓN CULTURAL

¿Es el evolucionismo clásico unilineal?

Frecuentemente se dice que los evolucionistas clásicos defienden la unilinearidad. Esta crítica no solo aparece en épocas recientes sino que el propio Henry Maine (1883: 201) refiriéndose a Morgan y McLennan dira que: «los dos escritores me parece que defienden que la sociedad marcha en todas partes a través de la misma serie de cambios».

Sin embargo, podemos traer a colación sin ninguna dificultad textos de los tres autores que estamos estudiando que parecen ir en contra de esta afirmación. Spencer (1897: 331) dice que «como otros tipos de progreso, el progreso social no es lineal sino divergentes y redivergente, cada producto diferenciado da lugar a un conjunto de productos diferenciados»: Tylor (1878: 371) dice que:

> «… el estado de cosas que encontramos no consiste en que una raza conozca exactamente lo que otra raza hace o conoce, sino en que estadios semejantes de desarrollo recurren en diversos lugares y épocas».

Morgan dice que:

> «… es difícil, sino imposible, encontrar criterios de progreso tales que marquen el comienzo de esto periodos como si fuera algo absoluto, y sin excepción para todos los continentes. Tampoco es necesario para lo que pretendemos que no haya excepciones».

Estos textos muestran claramente que no se trata de un evolucionismo unilineal. Si, por otra parte, tenemos en cuenta que todos los autores admiten la posibilidad de saltarse estadios, se comprende perfectamente el carácter de este evolucionismo. Estos datos llevan a Robert Carneiro y Marvin Harris a afirmar que los evolucionistas clásicos no son unilineales. Sin embargo, el problema está en saber qué significa exactamente unilineal/unilinealismo. Estoy de acuerdo con Sanderson (1990: 42 y 43) cuando, basándose en M. Harris distingue dos tipos de unilinealismo. Uno fuerte que considera que todas las culturas evolucionan a través de los mismos estadios sin que se pueda «saltar» ninguno, ni tampoco sea posible el estancamiento ni la vuelta atrás. Este tipo de unilinealismo no responde en nada a lo que decían los evolucionistas clásicos. Un unilinealismo débil está pre-

sente en los evolucionistas. Spencer hablaba de que la evolución no es lineal sino divergente y redivergente. Los textos que acabamos de proponer de Tylor y Morgan prueban que nunca defendieron una evolución unilineal en el sentido fuerte.

El evolucionismo clásico y el método comparativo

El método comparativo era usado continuamente por los evolucionistas y su utilización era bastante simple. Coleccionaban la información sobre culturas conocidas que eran diferentes unas de otras, y, posteriormente, las ordenaban de una manera que se presupone que representa una secuencia histórica. Spencer fue quizás el que usa con mayor asiduidad el método comparativo. En su «Sociología Descriptiva» compila descripciones muy detalladas de las culturas individuales. Estas descripciones formaron la base de las comparaciones y generalizaciones teóricas. En los tres volúmenes de los *Principios de Sociología.* Tylor utiliza los «survivals» o supervivencias como base para hacer inferencias evolutivas. Morgan (1877: 506-507), dice que:

> «... de la misma manera que las formaciones geológicas, las tribus de la humanidad pueden ordenarse en estratos sucesivos. Cuando se ordenan así revelan con un gran grado de certeza el rango del progreso humano, desde el salvajismo a la civilización».

El uso del método comparativo por los evolucionistas era en principio legítimo. Sin embargo, no daban la importancia suficiente a la diversidad cultural. Por ello, tenían una visión muy uniforme de las diferentes sociedades, y ello los llevó a errores graves tales como asumir que la falta de metalurgia implica falta de estratificación social o pensar que había siempre un estadio matrilineal de la organización familiar que precede a un estadio patrilineal. Aunque parezca una ironía, el propio Boas, que como vamos a observar inmediatamente fue un crítico despiadado del método comparativo, lo acepta a veces. Como cuando dice que «en los tiempos modernos encontramos tribus aisladas que viven de una manera que puede ser paralela con las condiciones más antiguas». (F. Boas, 1932)

¿ES EL MARXISMO UN EVOLUCIONISMO?

El determinismo tecnológico y el desarrollo teleológico

El materialismo histórico ha sido interpretado por muchos marxistas y exégetas de Marx como un cierto tipo de evolucionismo. Para plantear este problema, se puede uno referir al libro famoso de G. A. Cohen (1978). Según este punto de vista, hay dos tesis o perspectivas fundamentales que definen las teorías de Marx. La primera es lo que Cohen designa como *la tesis de la primacía*. Según ella las fuerzas productivas determinan el carácter básico de las relaciones de producción. Según Marx *las fuerzas de producción* son los medios de producción y la fuerza de trabajo, concretamente se trata del desarrollo de la maquinaria, cambios en el proceso de trabajo, la aparición de nuevas fuentes de energía y la educación del proletariado. Las relaciones de producción son básicamente la propiedad económica de las fuerzas productivas. En el capitalismo, las relaciones de producción básicas son la propiedad de los medios de producción por parte de la burguesía y la posesión por parte del proletariado únicamente de su fuerza de trabajo. Según Cohen, la noción marxista de las fuerzas productivas queda reducida básicamente a la tecnología y por ello, Marx le da prioridad causal en la transformación histórica, a los factores tecnológicos. La segunda tesis es lo que Cohen designa como *tesis del desarrollo*. Con ello se quiere significar la idea de que hay una tendencia inherente en las fuerzas productivas a desarrollarse a través de la historia. Los seres humanos serían seres racionales que desean hacer avanzar su tecnología como un medio de superar la escasez.

Según Cohen, la relación que existe entre las fuerzas y relaciones de producción es funcional en cuanto que las fuerzas productivas determinan las relaciones de producción que se adaptan a las primeras. Esto permite afirmar que la estabilidad social se da cuando las relaciones de producción promueven el desarrollo de las fuerzas productivas. Cuando las relaciones de producción se agotan y se convierten en barreras contra el desarrollo de las fuerzas, se produce un cambio en las relaciones de producción. Este es un fenómeno que sigue en la historia. Cohen piensa que Marx es un *determinista tecnológico* (para Cohen las fuerzas de producción son básicamente la tecnología) y un pensador *teleológico* en cuanto que ve la historia como dirigida a un fin que es la sociedad socialista. El punto final de la historia se

alcanza únicamente con un *despliegue* de los estadios sucesivos en el desarrollo de las fuerzas y relaciones de producción. Marx sería un historicista en cuanto que ve el cambio histórico como algo que se explica en base a una ley que dirige la historia y que no es más que el deseo humano de hacer avanzar las fuerzas productivas. Cohen reconoce que Marx ofrece a veces factores causales específicos para explicar el cambio histórico. Estos factores incluyen especialmente la lucha de clases. Pero, según Cohen, estos son secundarios en cuanto que lo básico no es esto sino la necesidad de cambio de las relaciones de producción, la necesidad de cambiar para seguir el avance de las fuerzas productivas. Cohen se apoya en el *Prefacio a una contribución a la crítica de la Economía Política* de Marx. Se trata de un texto de 1859. Marx dice que, cuando fue desterrado, se va a Bruselas y allí prosigue sus estudios de Economía Política, llegando a un resultado que se convirtió en hilo conductor de sus estudios:

> «… en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es el que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social». (Marx 1859: 182-183)

Pero consideremos las dos tesis de Cohen. La primera se refiere a la primacía de las fuerzas de producción sobre las relaciones productivas. Hay que tener en cuenta que la idea de la primacía de las fuerzas de producción estaba en la base de la política de Stalin. Este defendía la rápida industrialización con su colectivización forzosa y represión porque esto llevaría a la aparición de las relaciones socialistas de producción. Sin embargo, los

escritos de Marx son ambiguos y frecuentemente escribe como si las relaciones de producción fueron las dominantes y las que generan el cambio en las fuerzas productivas. Esto aparece continuamente en el primer tomo de *El Capital* cuando analiza la transición del feudalismo al capitalismo. Elster (1985) y Miller (1981) afirman que los análisis históricos concretos de Marx se desvían claramente de la doctrina abstracta que se plantea en el Prefacio de 1859. Esto se comprueba cuando se estudia el análisis que Marx hace de la transición del feudalismo al capitalismo. En la aparición del capitalismo, incluye grandes aumentos en la productividad, pero estos no son autónomos. Para explicar los cambios en el nivel de las fuerzas productivas que trae el capitalismo, Marx recurre a procesos comerciales y políticos que por supuesto, pertenecen a las relaciones de producción. Esto indica claramente que Marx no era un determinista tecnológico. Esto nos lleva a analizar la segunda tesis de Cohen, la del desarrollo o despliegue teleológico. Según Cohen este desarrollo o despliegue se basa en una tendencia humana transcendente a hacer avanzar las fuerzas de producción. Elster (1985: 115) dice que Marx tiene dos modos diferentes de explicar el cambio histórico: una *filosofía teleológica* de la historia, en la cual la historia se despliega hacia el socialismo, de una manera predeterminada, y una teoría *empírica* que explica el cambio de un modo de producción a otra en base a la operación de procesos causales particulares. Pero él dice que esto forma parte de la tradición explicativa teleológica en donde «todos los acontecimientos se explican dos veces, causalmente y teleológicamente». Pensamos que no hay ningún pasaje en la obra de Marx que pueda ser interpretado teleológicamente. Hay un testimonio fundamental que prueba esto. Poco tiempo después de la aparición de *El origen de las especies* de Darwin, Marx escribe una carta a Lasalle (16 de enero de 1860) en donde dice:

> «El libro de Darwin es muy importante y me sirve como base en la ciencia natural para la lucha de clases en la historia... Aquí se da por primera vez un golpe mortal a la teleología en las ciencias naturales y su significado se explica empíricamente».

En esto Marx habría comprendido perfectamente el significado de la obra de Darwin en cuanto que él destierra la teleología de la naturaleza y explica las transformaciones biológicas como la operación de mecanismos causales.

En la *Ideología alemana* Marx rechaza claramente la teleología y la idea de la historia como un despliegue o desarrollo de algo que está previamente como en germen.

> «La historia, dice Marx, no es nada más que la sucesión de generaciones separadas, cada una de las cuales usa los materiales, los fondos de capital, las fuerzas productivas que le han sido dadas a ella por las generaciones precedentes, y, por ello, por un lado, continúa la actividad tradicional en circunstancias que han cambiado completamente, y, por otro lado, modifica las viejas circunstancias con una actividad que ha cambiado totalmente. Esto puede ser distorsionado especulativamente de tal manera que la historia posterior se haga el fin de la historia anterior, es decir, el fin adscrito al descubrimiento de América es ampliar la erupción de la Revolución francesa».

Marx afirma que la «historia no hace nada». Con ello se quiere decir que la historia no es una abstracción con un fin y un diseño más allá de los fines e intenciones de los hombres y mujeres que luchan con unos y contra otros para conseguir sus deseos. Marx, como es obvio, ofrece una visión procesual y diacrónica de los fenómenos, pero, en contraposición a Spencer y Morgan, no aparecen en su obra juntas las interpretaciones causales, y, a la vez, las interpretaciones de la historia como un desarrollo de un germen o un despliegue de algo. Marx es un evolucionista, pero su evolucionismo es distinto del de Spencer, Morgan y Tylor. Es obvio que Marx cree en el progreso histórico. La esclavitud representa una mejora sobre el comunismo primitivo y el capitalismo representa algo progresivo con respecto al feudalismo en cuanto que la «idiotez» de la vida rural fue abolida, introduce formas democráticas de gobierno que, con todas sus limitaciones son preferibles al absolutismo y establece algunas condiciones que pueden abrir el camino hacia el socialismo. Esta creencia en el progreso no presupone que haya una especie de proceso histórico trascendente que se mueve hacia un fin prescrito.

Marx y la periodización de la historia

Parece evidente que en Marx se dan dos teorías de la historia. Una era su teoría general que lo guía en sus afirmaciones más abstractas. Marx trataba de explicar la estabilidad social y a la vez las mayores transformacio-

nes sociales, y explicaba la estabilidad social por el poder de una clase dominante. Las relaciones productivas prevalecen porque está de acuerdo con el interés de la clase dominante el que continúen y esta clase tiene poder para conseguir que continúen. Por otra parte, Marx no tiene una visión puramente tecnológica de las fuerzas de producción. Estas son mucho más amplias que la tecnología en cuanto que ellas incluyen desde los modos de cooperación social a las relaciones de trabajo. Estas ideas son muy abstractas y Marx, cuando lleva a cabo sus análisis históricos concretos, va a insistir en las contradicciones dentro de la estructura económica (y no únicamente entre las fuerzas y relaciones de producción). Esto aparece p. ej. en el *Manifiesto Comunista* en donde Marx explica el nacimiento del capitalismo en base a los conflictos autodestructivos del feudalismo. En los «Grundrisse» se subraya la importancia transformadora de las divisiones de clase en la Roma antigua. En el tomo primero de *El Capital* también se explica con toda claridad como la guerra entre la nobleza es un factor central en la disolución del feudalismo.

Pero, es evidente que Marx ofreció un conjunto de estadios generales para caracterizar la evolución de las sociedades humanas. Sin embargo, siempre fue muy ambiguo y ofreció más de una secuencia de estadios. En la *Ideología alemana* habla de una serie de estadios fundamentales que se basan en los modos característicos de propiedad de las fuerzas productivas: El estadio tribal se caracteriza por la subsistencia en base a la caza y recolección o incluso agricultura rudimentaria. La división del trabajo es poco más que una extensión de la división del trabajo que aparece en la familia. En el estadio antiguo la propiedad comunal y la privada están juntas. La división del trabajo es más extensiva y aparece un antagonismo entre la ciudad y el campo.

El tercer estadio, el feudalismo aparece con la caída de Roma y la llegada de las tribus germánicas. La clase subordinada es el campesinado y la forma de propiedad es la propiedad de la tierra con trabajo servil unido a ella. El capitalismo está basado en la división de clase entre una burguesía y un proletariado industrial y, en él, la acumulación de capital es la fuerza motriz de la vida económica. Tanto en el «Prefacio de 1859» como en los «Grundrisse», el estadio tribal es substituido por el Asiático, y vamos a detenernos un momento en ello porque ha tenido su importancia. En los Grundrisse, Marx coloca dentro del estadio asiático lo que anteriormente designaba con el término de primitivo. En la sociedad asiática la vida social

se establece alrededor del clan y la propiedad es comunal. Pero el clan no es algo aislado en cuanto que «los miembros de la comunidad tienen que pagar tributo al régimen despótico que está por encima de las comunas» Este estado se define en los Grundrisse como

> «… el clan o propiedad comunal que existe como una base, que ha sido creada por una mezcla de manufacturas y agricultura, dentro de la pequeña comuna, que se autosustenta y contiene todas las condiciones de reproducción y producción de excedentes dentro de ella misma. Una parte de su excedente de trabajo, y de producción, pertenece a la comunidad más alta, que existe como una especie de persona, y este excedente de trabajo toma forma de tributo o de trabajo comunal para la exaltación de la unidad tanto del déspota como del clan».

Se ha discutido mucho si Marx fue un evolucionista unilineal o no. Pero es muy difícil dirimir esta cuestión porque el esquema evolutivo, ofrecido por Marx, es muy ambiguo. Aunque parece evidente que la historia humana muestra un progreso más o menos claro y por ello dice en el Prefacio de 1859 que los modos de producción Asiático, Antiguo, Feudal y Moderno Burgués pueden ser designados como épocas progresivas en la formación económica de la sociedad, Marx nunca dice que estos estadios sean generales, ni que el uno siga al otro en una secuencia estricta. La discusión del modo Asiático de producción parece presuponer que lleva consigo una tendencia al estancamiento y no a la transformación. Por otra parte, las teorías de Marx pueden ser consideradas, más que análisis de los procesos de transformación, como descripciones de las continuas crisis.

Eric Hobsbawm (1964: 37-38) dice que:

> «… el esquema de Marx parece estar de acuerdo con el esquema de los estadios históricos de la manera siguiente. La forma Oriental está históricamente más cerca de los orígenes del hombre dado que conserva el funcionamiento de la comunidad de aldea en medio de una superestructura social más elaborada. Los sistemas Antiguo y Germánico, aunque son también primitivos —es decir, no se derivan del Oriental— representan una evolución más articulada desde el comunalismo primitivo, pero el sistema Germánico no crea una formación económico-social especial. Forma la formación socio-económica del feudalismo en conjunción con la ciudad medieval... Esta combinación, que emerge durante la Edad Media forma la tercera fase».

La sociedad burguesa que emerge desde el feudalismo forma la cuarta. La afirmación de que las formaciones, asiática, antigua, feudal y burguesa son «progresivas» no implican una simple visión unilineal de la historia ni tampoco que toda la historia es progreso. Simplemente significa que cada uno de estos sistemas es algo crucial y más apartado del estado primitivo del hombre.

Engels, Marx y Morgan

Como es bien sabido, Engels publica *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado en 1884*. En la edición americana (1971) es especialmente interesante la Introducción de Eleanor Burke Leacock. Este libro está basado en gran medida en la obra de Morgan *Ancient Society* y en las notas que Marx y Engels tomaron al leerlo. En el Prefacio a la primera edición, dice Engels:

> «Nadie menos que Marx estableció como tarea futura presentar su — dentro de unos límites, yo diría nuestro — análisis materialista de la historia, y, por ello, clarificar su significado completo. Dado que Morgan a su manera había descubierto de nuevo en América la concepción materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes» (Engels, 1971: 71).

Es de subrayar en esta obra el hecho de que se afirma que el declive en el estatus de las mujeres tiene que ver con el crecimiento de la propiedad privada y la estratificación social. Leacock explica muy bien esto cuando dice en la Introducción que «es crucial para la organización de la liberación de las mujeres que entiendan que es la familia monogámica, como unidad económica en el corazón de la sociedad de clases, lo que es básico para su subyugación» (1971: 44). Es interesante comprender cómo para Engels se da una correlación total entre propiedad individual y familia monogámica, y por ello dice que:

> «… con la transferencia de los medios de producción a la propiedad común, la familia individual deja de ser la unidad económica de la sociedad. El cuidado privado de la casa se transforma en una tarea pública» (Engels, 1971: 139).

Por todo ello:

> «… la primera condición para la liberación de la mujer es llevar todo el sexo femenino a la industria pública y esto a su vez exige que la característica de la familia monogámica como la unidad económica de la sociedad sea abolida» (ibíd.: 138).

Como es obvio, las afirmaciones de Engels son discutibles. Es curioso que sean discutibles todavía hoy, pero es importante comprender que lo que se manifiesta aquí no es una visión de la historia como una especie de río que nos lleva sino como un cúmulo de acontecimientos que hay que analizar causalmente. La familia monogámica individual no es más que un aspecto importante de la apropiación o propiedad privada que lleva consigo una opresión de las mujeres, que solo desaparecerá con la desaparición de la familia monogámica y, en última instancia, de la propiedad. Siguiendo en este orden de ideas, y aun siendo conscientes de que es imposible hacer justicia a una obra tan fundamental como el *Origen de la Familia, la Propiedad privada y el Estado,* hay que constatar que el análisis, que Engels ofrece del origen del Estado, tiene mucho interés en cuanto que este representa un elemento central en el estadio de la «sociedad civilizada».

> «El nexo central en la sociedad civilizada es el estado que en todos los periodos es el estado de la clase dominante, y en todos los casos continúa siendo esencialmente una máquina para mantener sometidos a los oprimidos, a la clase explotada» (Engels, 1971: 235).

El estado no sería más que un mecanismo para proteger la clase dominante de la sociedad contra las amenazas de las clases dominadas. El estado es uno de los elementos centrales de este estadio que se llama la civilización.

Quizás sea interesante glosar un poco los elementos que Engels ve en ese estadio de la producción de mercancías con el que comienza la civilización. Ya hemos subrayado como aquí Engels da una importancia básica al estado. Pero hay otros dos elementos en los que nos podemos fijar. El primero es «la esclavitud como forma dominante de producción». La esclavitud parece un fenómeno muy extendido en la Antigua Mesopotamia y en Egipto así como en los estados Maya, Azteca o entre los Incas. También está muy presente en los estados medievales de África del Oeste. Parece que alguna forma de esclavitud ha estado presente siempre en las primeras formas de estado y ha perdurado hasta nuestros días. Si esto no fuera verdad

no tendrían ningún sentido las actividades de propaganda de las Naciones Unidas para la abolición de la esclavitud. Engels (1971: 234) explica muy bien lo que la esclavitud significa.

> «No era mucho antes de que la "gran verdad" fuera descubierta de que el hombre puede ser también una mercancía, que la energía puede ser intercambiada y ser usada haciendo del hombre un esclavo. En el momento en que los hombres empiezan a intercambiar, ellos mismos son intercambiados. Lo activo se convierte en pasivo, lo quieran o no. Con la esclavitud, que alcanza su desarrollo más completo en la civilización, empezó el primer hiato de la sociedad en una clase de explotadores y de explotados. Esta separación persistió durante todo el periodo civilizado. La esclavitud es la primera forma de explotación, la forma peculiar del mundo antiguo que fue sucedida por la servidumbre en la Edad Media y por el trabajo asalariado en periodos más recientes».

Encontramos aquí perfectamente explicado en un análisis concreto lo que se podía considerar como análisis evolucionista de Engels. Aquí se afirma que la esclavitud fue la primera forma de explotación que fue sucedida por la servidumbre en la Edad Media y el trabajo asalariado en épocas más recientes. Si observamos un poco las afirmaciones de Engels, se ve que nunca se dice, *como podría decir Morgan*, que en la esclavitud está el germen de la división de la sociedad en explotadores y explotados. Este germen se desarrolla en la servidumbre y esta se despliega y desarrolla en el trabajo asalariado. Nada de esto se dice aquí.

Usando un lenguaje mucho más moderno, diríamos que lo que Engels está afirmando es que la estructura profunda de la esclavitud consiste en convertir el hombre mismo en una mercancía y en la creación de dos grupos, uno de explotadores y otro de explotados. Esta estructura profunda está presente, pero se modifica por las diversas causas y condicionamientos históricos, en la servidumbre y el trabajo asalariado. Aunque Engels bebe de Morgan, y Morgan va a insistir continuamente en que los estadios posteriores están en germen en los estadios previos o que los estadios previos son gérmenes que se despliegan en los posteriores, nunca aparece en Engels esta idea «desarrollista» o de «despliegue» que representan los gérmenes (Sanderson, 1990: 67). En uno de los lugares en donde puede ser mejor estudiado el nacimiento del estado, en el caso de Mesopotamia, se encuentra una gran cantidad de esclavos, entre ellos muchas mujeres, que

son muy importantes en la producción de tejidos y lana. El gran especialista en Mesopotamia, Robert McCormick Adams (1966: 103) lo explica muy bien cuando dice que

> «… la venta e intercambio de esta mercancía (la lana y los tejidos) no solo jugaban una parte importante en la economía local redistributiva sino que a la vez servía de base para el comercio a larga distancia en productos de lujo y materias primas de vital importancia como el metal. En un sentido había una concentración de esclavos en aquellas instituciones que caracterizan la sociedad urbana Mesopotámica en cuanto que se distingue de la sociedad preurbana. De esta manera caracterizar la institución (de la esclavitud) como insignificante, ocultaría su importancia como un factor en el desarrollo».

Encontramos aquí subrayada la importancia de la esclavitud en lo que Engels designaba como civilización. Pero aquí Adams va a insistir en otra institución central en este momento, la sociedad urbana o el carácter urbano de la sociedad. Sin que Adams se haya basado para nada en Engels, hay que decir que en los *Orígenes de la Familia de la Propiedad privada y del Estado,* se dice algo muy parecido. «Es también característico de la civilización el establecimiento de una oposición permanente entre la ciudad y el campo como base de la división social del trabajo» (Engels, 1971: 235). El dominio total de la producción de mercancías se encuentra en la historia de la urbanización que trae consigo la contradicción entre la vida urbana y rural. Era en los centros urbanos en donde la producción de mercancías transformó por primera vez las relaciones dentro del grupo que de ser directas, y personales se convierten en impersonales y muy competitivas. Pero este problema no es algo psicológico, ni simbólico, sino algo que tiene que ver con la estructura de la propia ciudad en estas circunstancias. Las ciudades son concentraciones de esclavos y aunque por mistificaciones muy comunes se piense que la relación esclavo/señor es una relación personal y directa, no hay nada más indirecto e impersonal que la conversión suprema de una persona en mercancía que es lo que representa la esclavitud.

Pensamos, que en este análisis que hemos llevado a cabo de lo que Engels designa con el término de «civilización» se puede comprender lo que significa su análisis evolutivo y estructural.

Para terminar, es fundamental comprender la interpretación general que hace Engels de *Ancient Society,* el libro de Morgan. Engels lo explica perfectamente en el prefacio a la primera edición de los *Orígenes de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*.

> «Según la concepción materialista, el factor determinante en la historia es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida inmediata. Ésta es de dos tipos, por una parte, la producción de los medios de subsistencia, y por otra, la producción de los seres humanos, la propagación de la especie. La organización social, en la que la gente de una época histórica determinada vive, está determinada por los dos tipos de producción, por el estadio de desarrollo del trabajo por una parte y de la familia por otra.»

Cuanto menor es el desarrollo del trabajo y más limitada la cantidad de sus productos y, por consiguiente, más limitada está la riqueza de la sociedad, tanto más el orden social está dominado por los grupos de parentesco. Sin embargo, dentro de esta estructura de la sociedad, basada en los grupos de parentesco, la productividad del trabajo se desarrolla de un modo creciente, y con ello la propiedad privada y el intercambio, las diferencias en riqueza, la posibilidad de utilizar el trabajo de otros, y por ello el antagonismo de clases. Se trata de nuevos elementos sociales que en el transcurso de las generaciones pugnan por adaptar el viejo orden social a las nuevas condiciones, hasta que al final su incompatibilidad trae consigo una revolución total.

Hay una cantidad enorme de elementos que alejan estos puntos de vista del evolucionismo clásico. En primer lugar, está la insistencia en que la agencia, la lucha y el antagonismo de clases está presente en mujeres y hombres de carne y hueso que pugnan por los recursos. No se trata de un fenómeno mecánico ni estructural como en los estadios propuestos por algunos de los evolucionistas clásicos. Por otra parte, es fundamental la insistencia en la producción y la reproducción de los seres humanos, que la antropología ha olvidado con frecuencia y que Engels ve perfectamente descrita en la obra de Morgan. La relación, frecuentemente contradictoria, entre los dos procesos, la producción de bienes o lo que Engels llama medios de subsistencia y la reproducción de los hombres es indudablemente un motor de la historia.

EL ANTIEVOLUCIONISMO EN ANTROPOLOGÍA

Boas y los boasianos

La perspectiva básica de la antropología norteamericana en los inicios de la estancia de Boas en el país era claramente evolucionista. Esto tenía lugar tanto en los Estados Unidos como en el Reino Unido y, parece que, tanto en un caso como en otro, la antropología se constituye en los albores del siglo XX como una reacción al evolucionismo. Stocking (1974: 16-17) dice que:

> «… a pesar de que tanto la tradición de Boas y la tradición de la antropología social británica emergieron en reacción a la antropología evolutiva, sus reacciones tomaron diferentes direcciones. Dicho de una manera muy sencilla, se puede afirmar que la última (la Antropología Social británica) abandonó la dimensión del tiempo, manteniendo muchos de los presupuestos metodológicos. La primera (la tradición de Boas) mantuvo la dimensión del tiempo, pero abandonó los presupuestos metodológicos. Como Radcliffe Brown dijo en 1923, el evolucionismo tenía tanto un componente histórico como otro científico. La Antropología boasiana se movía en la dirección de la historia; la antropología social británica en la dirección de la ciencia».

Partiendo de esta afirmación de Stocking, se puede decir que la antropología británica se coloca como algo que se opone al punto de vista histórico de los evolucionistas, mientras que Boas se opone al punto de vista científico mantenido por los evolucionistas. Ahora vamos a prescindir de los antropólogos británicos porque hablaremos de ellos más tarde. Vamos a fijarnos en *Boas y los boasianos*.

Hay algunos elementos de algunas teorías evolucionistas que se prestan a ser criticados con toda prontitud. Parece evidente que dado que, con frecuencia, los modelos evolutivos se basan en una ordenación de las culturas del mundo en esquemas jerárquicos de acuerdo con los criterios de progreso y complejidad, el pináculo de este desarrollo evolutivo serían los Euro-Americanos que se consideran como superiores, culturalmente, y, *a veces algunos de estos autores evolucionistas* los consideran como superiores biológica y racialmente. Este punto de vista que muchos autores designan con el término antiguo de «Darwinismo Social» (vid. Carneiro, 2003: 68 y ss.)

fue criticado, con toda razón, por Boas y los boasianos. Sin embargo, Boas rechaza elementos fundamentales del evolucionismo que tienen que ver con lo que es sencillamente el método científico más elemental.

En primer lugar, se puede partir de una idea que Boas repite hasta la saciedad desde el principio de su obra. Este consiste en el rechazo de la afirmación evolucionista de que el mismo fenómeno se debe siempre a las mismas causas «No podemos decir, afirma Boas que la aparición del mismo fenómeno se debe siempre a las mismas causas y que por ello se pruebe que la mente obedezca a las mismas leyes en todas partes» (1940, 1966: 275).

En 1887, un año después de haberse asentado en los Estados Unidos, Boas hace una visita a la Smithsonian Institution en Washington para estudiar la colección de materiales de los indios del noroeste de los Estados Unidos. La disposición y ordenación de los artefactos había sido llevada a cabo por Otis Mason. Éste había organizado los objetos, de tal manera que se mostrase la evolución tecnológica, y se pudiera comprender la unidad básica del desarrollo humano. Boas no estaba de acuerdo con esta organización porque presuponía que los objetos podían ser ordenados como si se tratase de muestras en una colección de historia natural en donde se ordenan dentro de una clasificación de géneros y especies. O. T. Mason (1886) decía que, cuando se analizan invenciones similares en áreas separadas, la semejanza puede tener su origen en el hecho de que causas semejantes producen efectos semejantes, o pueden deberse a la emigración de gente o ideas. Boas responde al artículo de Mason que:

> «… en su enumeración de las causas de inventos similares se omite una que tira por tierra todo el sistema: causas diferentes producen los mismos efectos... Por el contrario, el desarrollo de fenómenos etnológicos iguales de causas diferentes es mucho más probable, debido a lo intrincado de las causas que actúan. Con respecto a las invenciones, la disposición de los hombres a actuar de manera conveniente es la única causa general... (Boas, 1887: 485).

Mason responde en una carta (Mason, 1887: 534), en donde ataca claramente la observación de Boas.

> «Finalmente, dice, con respecto a las semejanzas en los productos o industria de áreas apartadas, yo pienso que la sugerencia del Doctor Boas sobre las semejanzas superficiales que vienen de causas desemejantes es

muy ingeniosa pero no viene a cuento. Excepto de un modo muy general su afirmación de que efectos iguales proceden de causas diferentes no será fácilmente aceptada frente al axioma de que efectos iguales proceden de causas iguales».

En contraposición a la afirmación evolucionista de que los mismos fenómenos se deben siempre a las mismas causas, Boas va a afirmar que causas diferentes producen los mismos efectos. El rechazo por parte de Boas de este axioma evolucionista representa sin duda alguna el rechazo de la base sobre la que se fundan todas las generalizaciones, y la construcción de teorías. Una consideración de algunas afirmaciones de Boas en uno de sus artículos básicos puede explicar claramente todo este problema. En 1896, Boas (1896: 901) plantea una crítica acerada al evolucionismo en un artículo que leyó ante la American Association for the Advancement of Science. Un pequeño análisis de este artículo puede ofrecer la clave de los puntos de vista boasianos. Al principio, reconoce que «la sociedad humana ha crecido y se ha desarrollado en todas partes de manera que sus formas, opiniones y sus acciones tienen muchos trazos en común». También reconoce que ciertas formas culturales han aparecido una y otra vez de una manera independiente. Basándose en esto, dice Boas que él «está de acuerdo en que se dan algunas leyes que gobiernan el crecimiento de la cultura humana, y es nuestra misión descubrir estas leyes». Como se puede observar, hasta ahora no hay ningún rechazo ni del evolucionismo ni de lo que de una manera general podemos considerar cómo el método científico. Pero, a partir de aquí cambian bastante las cosas en cuanto que Boas intenta aclarar como entiende él la idea de la «unidad psíquica» de la especie humana que es una idea propuesta por muchos autores, entre otros Bastian y Tylor, y también trata de explicar lo que significa el desarrollo independiente de las formas culturales. Según nuestro autor, estas dos ideas llevan a «la conclusión de que se da un gran sistema de acuerdo con el que la humanidad se ha desarrollado en todos los lugares del mismo modo» (p. 904). Sin duda alguna Boas se está refiriendo a los macroestadios que, de alguna manera, jalonan la evolución cultural según los evolucionistas y aquí empieza la crítica que Boas ofrece. Según él, la teoría según la cual hay un sistema del desarrollo de la sociedad humana «tiene como base lógica la asunción de que los mismos fenómenos se deben siempre a las mismas causas». En contraposición a esto, Boas defiende que las mismas efectos pueden ser la resultante de diversas causas y esto le lleva a deducir la conclu-

sión de que «debemos considerar todos los intentos ingeniosos de construir un gran sistema de la evolución de la sociedad como algo que tiene un valor "muy dudoso..."» (p. 905). Como se puede observar, la razón fundamental para rechazar el esquema evolucionista es el muy dudoso motivo de que los mismos efectos pueden originarse en causas diferentes.

En contraposición al esquema evolucionista, el método histórico consiste en:

> «... el estudio detallado de las costumbres en relación con la cultura total de la tribu que las practica, en conexión con una investigación de su distribución geográfica entre tribus vecinas, lo cual nos ofrece casi siempre medios para determinar con una exactitud considerable las causas históricas que llevaron a la formación de las costumbres en cuestión y a los procesos psicológicos que funcionan en su desarrollo» (p. 905).

En estas ideas, se encuentra el núcleo de la etnología y antropología de Boas. Aunque se repite hasta la saciedad, hoy día no se le puede dar mucha importancia al rechazo al postulado de que «causas iguales producen iguales efectos» porque esto representa un auténtico rechazo del axioma sobre el que se basan las generalizaciones y la construcción de teorías como muy bien decía Gellner. Como veíamos, Boas todavía admite en este momento que es posible descubrir algunas leyes que rigen el crecimiento de la sociedad humana y, desde este punto de vista, parecería que Boas no está rechazando la ciencia. Como dice Stocking (1968: 210), «la derivación comparativa de las leyes del desarrollo humano era el fin de la antropología pero se pospuso a un futuro indefinido». Las razones son bastante simples. De acuerdo con los textos que hemos propuesto de Boas, antes de plantearse el problema de las leyes hay que llevar a cabo un estudio detallado de las costumbres en relación con la cultura total. Todo esto ha de llevarse a cabo en conexión con una investigación de su distribución geográfica entre tribus vecinas con el fin de descubrir los «factores psicológicos» y las «conexiones históricas» que los han configurado. De tal manera, el descubrimiento de las leyes se pospone «sine die» que, en un momento determinado, Boas afirma que:

> «... los fenómenos culturales son de una complejidad tal que me parece dudoso que se puedan encontrar leyes culturales válidas. Las condiciones causales de los acontecimientos culturales se encuentran siempre en la

interacción entre los individuos y la sociedad, y ningún estudio clasificatorio de la sociedad puede resolver este problema. La clasificación morfológica de las sociedades puede dirigir nuestra atención a muchos problemas. De ninguna manera va a resolverlos» (Boas, 1940, 1966: 257).

A pesar de este abandono de la búsqueda de leyes, Boas habla siempre de leyes, ya sea para decir que no se pueden encontrar o que es posible que en el futuro pueden ser encontradas. Es muy interesante este lenguaje porque como muy sagazmente decía Leslie White (1963: 64), Boas siempre hablaba de «descubrir» o «encontrar» leyes, no de formularlas. Antes de él, Buettner-Janusch (1957: 321) decía que «la idea de que las leyes científicas se encuentran en la naturaleza, y no que son formuladas por el científico, es una idea típica de Boas».

Boas, lo mismo que Francis Bacon, pensaba que las leyes científicas existen en la naturaleza independientemente del observador.

> «No son ni probabilísticas ni convencionales, sino reflejo de la verdad eterna. Al intentar descubrir estas leyes, el método de comenzar con una hipótesis era infinitamente inferior a un punto de vista verdaderamente —se podía decir que rígidamente— inductivo».

La postura inductivista errónea, de Boas, le lleva, no sólo a pensar que era posible descubrir las leyes científicas que se encuentran en la realidad, sino también a decidir que para llegar a la verdad han de ser estudiados «todos» los hechos y cada uno de los «hechos» en todas sus dimensiones. Esto es un presupuesto erróneo porque, como Kaplan y Manners decían:

> «La idea, de que hay que describir todos los hechos es algo absurdo. Nosotros observamos y filtramos los hechos a través de los intereses, la predisposición y la experiencia previa. Todas nuestras descripciones están penetradas por consideraciones teóricas. De esta manera la idea de que existe algo así como una pura descripción es algo equivocado».

La creencia de que existen hechos aparte de los marcos interpretativos está basada en un error epistemológico y una comprensión falsa de la relación entre teoría y hechos etnográficos. Boas propugnaba una investigación sin paradigmas y esto es una contradicción en términos. Todas las observaciones, incluidas las científicas, están influidas por marcos de interpretación implícitos y explícitos, predisposiciones subjetivas, filtros culturales, orien-

taciones teóricas, presupuestos lingüísticos, prejuicios etc. Esto afecta hacia dónde miramos, qué miramos, qué vemos y qué ignoramos. Cuando esto no se reconoce, como en el caso de Boas, se hace imposible someter a crítica los prejuicios, con lo cual la actividad científica se resiente. Pero no se trata solo de comprender los prejuicios, los filtros culturales, las orientaciones teóricas y de someterlos a crítica, sino que es muy importante tener en cuenta algo que Julian Steward (1949: 24-25) dice con mucha claridad,

> «... la colección de hechos por sí misma es un procedimiento científico insuficiente; los hechos existen únicamente en cuanto están relacionados con teorías y las teorías no se destruyen con los hechos, estas se remplazan con nuevas teorías que explican los hechos mejor».

La única manera de descubrir los hechos es en base a teorías. Incluso cuando la gente dice que prescinde de marcos interpretativos, estos siempre existen a nivel implícito y por mucho que se diga que las propias observaciones son objetivas y libres de ideas preconcebidas, esto nunca es exacto. Por esta razón, las ideas de Boas y de otros autores muy posteriores, como G. Marcus y M. Fisher (1986: X-XI), que afirman que su punto de vista está fuera de marcos paradigmáticos o interpretativos, es un sin sentido.

Las posturas de Boas pecaban, a veces, de un inductivismo ramplón que, frecuentemente, le hacían pensar que las leyes pueden ser encontradas en la naturaleza como si no fueran constructos mentales. Esto, unido a su preocupación obsesiva por los «hechos desnudos», hace que, poco a poco, Boas abandone totalmente esta búsqueda de las leyes sociales o culturales. Boas estaba abierto en los primeros estadios de su vida a la idea de que se podían descubrir leyes de la cultura, pero fue posponiendo esto a un futuro muy lejano porque antes hay que describir los hechos y entonces «*when all the facts were in*» puede ser planteado el problema de las leyes. Realmente, lo que en un principio planteaba Boas era una especie de moratoria en la teorización y por ello insistía en que esta no podía ser llevada a cabo hasta que no se ha descubierto la historia detallada de cada cultura. En el futuro cuando se conozcan los detalles de esa historia se puede comenzar la comparación con la certeza de que lo que se compara son unidades equivalentes y del mismo tipo, más que unidades desemejantes que tienen una semejanza superficial unas con otras. Pero la búsqueda de estas leyes no se lleva a cabo nunca porque el llegar a describir «todos los hechos» es un proceso infinito que nunca se alcanza.

Por esta razón, Boas archiva de un modo indefinido la búsqueda de leyes o el intento de llegar a una ciencia generalizante de la cultura. De hecho, como dice con gracia Murray Wax (1956: 66), a lo largo del tiempo, Boas demuestra que su único interés en la generalización «estaba confinado a demostrar que era inválida». La tendencia boasiana a negar la posibilidad de la teorización y de la comparación era en el fondo un ataque a la actividad científica, y su oposición al evolucionismo no es más que un aspecto de este ataque a la ciencia. Boas está en contra de los puntos de vista evolucionistas, porque está en contra de la teorización y comparación en general, aunque también repudie las teorías concretas de Tylor, Morgan y Spencer. Pero Boas parece no rechazar todos los aspectos del evolucionismo. Boas es un historicista y, aunque, al hablar de él, los autores dicen que se trata de un particularismo histórico, parece evidente que tanto el evolucionismo como las posturas de Boas responden al historicismo. El primero habla de historias generales de la cultura humana o de los grupos humanos mientras que Boas habla de historias particulares.

En *The Limitations of The Comparative Method of Antropology* (1896: 908) Boas establece un contraste entre el método comparativo que es propio del evolucionismo y el método histórico. El método comparativo «no va a producir frutos hasta que no renunciemos al vano intento de construir una historia uniforme y sistemática de la evolución de la cultura» (1896: 908). Da la impresión de que aquí Boas lo que esta defendiendo es, en vez de esta «historia uniforme y sistemática», una historia particular de cada cultura o incluso de cada fenómeno cultural. Si se compara la «historia uniforme y sistemática» con la historia particular, o lo que Boas llamaba el «método histórico», el segundo se presenta como algo mucho «más seguro» «porque, en vez de una hipótesis sobre el modo de desarrollo, la historia actual forma la base de nuestras deducciones» (1896: 807). Pero parece claro que las dos son historias. Una sería la «historia hipotética» según Boas y la otra, la que él llevaba a cabo, la «historia real». En un texto famoso Boas (1940: 907) afirma que:

> «… el objeto de nuestra investigación es encontrar el proceso por el cual ciertos estadios de la cultura se han desarrollado. Las costumbres y las creencias no son los objetos últimos de la investigación. Nosotros deseamos aprender las razones por las cuales tales costumbres y creencias existen. En otras palabras, queremos descubrir la historia de su desarrollo».

La historia del desarrollo de las costumbres y de las creencias no solo es una historia particular sino también *particularizante* en cuanto que la historia, los procesos que dan lugar a esa creencia o costumbre las hace absolutamente particulares, individuos aparte de los otros individuos. El análisis de la historia de la costumbre en cuestión la hace inconmensurable e incomparable con otras costumbres que podrían parecer semejantes. Esta semejanza se descubre como ilusoria o superficial porque las historias que están por detrás de ellas son distintas. Desde el principio de su carrera, Boas va a insistir en que hay que estudiar «cada elemento cultural individualmente en su historia y en su medio». La historia o los procesos por los que se llega a algo son fenómenos que particularizan el fenómeno cultural. Por poner un ejemplo banal que Boas propone, se puede decir que «una clasificación no es nunca una explicación». Un sonajero de Alaska puede parecerse a un sonajero de la Columbia Británica, pero esto no quiere decir que tienen los mismos usos o que son productos de las mismas causas. A veces «causas diferentes producen efectos semejantes». Sin duda alguna Boas, se está refiriendo a los procesos históricos que están por detrás de la producción del sonajero. En un caso puede tratarse del sonajero como un instrumento de juego de los niños y en el otro como un instrumento de uso ritual por parte de los adultos. Se trata en este caso de dos procesos, el juego de los niños o la actividad ritual, que particularizan dos objetos que aparentemente son semejantes pero que de hecho son muy diferentes e incluso incomparables porque «la historia» que hay por debajo de ellos es totalmente distinta. Si se tiene en cuenta esta historia, no solo no se deben comparar los dos fenómenos, sino que no es posible compararlos porque son realidades absolutamente distintas. Este ejemplo que nosotros hemos tomado de un artículo, olvidado, de Boas (1887) en el que polemiza con Mason es absolutamente clarificante con respecto a lo que para Boas es la historia. Hay un párrafo de Boas (1940: 276) que lo explica:

> «El objeto de nuestra investigación consiste en encontrar los procesos por los cuales se han desarrollado ciertos estadios de la cultura. Las costumbres y las creencias en si mismas no son los objetos últimos de la investigación. Nosotros deseamos conocer las razones por las que tales costumbres y creencias existen, en otras palabras queremos descubrir la historia de su desarrollo».

La historia del desarrollo de las costumbres y creencias es única e irrepetible y por eso hace las costumbres y creencias únicas e irrepetibles y por ello no serían comparables. Estamos tentados de poner un ejemplo, que puede parecer vulgar, pero que es muy instructivo. Supongamos que alguien quiere hacer un estudio sobre la almohada en España y en primer lugar antes de hacer una comparación entre unas almohadas y otras, trata de ofrecer un concepto útil para describirla que sería el siguiente: «Colchoncillo que sirve para reclinar sobre él la cabeza en la cama». A partir de aquí pretendemos comparar algunas almohadas con otras y llegar a alguna hipótesis general sobre la utilidad de este objeto. Ante esto un purista particularista puede decir que esto es algo muy superficial. Por ello, lo que hay que hacer es estudiar los procesos, la historia que está por detrás de la almohada. Unos lloran toda la noche sobre ella, otros duermen, otros están insomnes etc., hasta que se agotan las posibilidades que son infinitas y por ello impiden crear una hipótesis de carácter general sobre la almohada. Las historias particulares «particularizan» el objeto y lo hacen inconmensurable, incomparable y por ello es imposible un análisis evolutivo del mismo.

De todas maneras, seríamos injustos si no planteásemos una polémica importante que estaba ya presente en la época en que Boas vivía y que perduró después, pero por poco tiempo.

Por una parte, parece que Boas se presenta como un historicista, e incluso como un evolucionista. Este punto de vista fue defendido por uno de los discípulos más interesantes de Boas, Alexander Lesser. El propio Marvin Harris defiende algo parecido, aunque según mi opinión, esto es absolutamente falso.

Por otra parte, aparecen otros autores, discípulos predilectos de Boas, como Alfred Kroeber, Paul Radin y el propio Edward Sapir que afirmarán que Boas nunca se interesó realmente por la historia y, por supuesto defendió puntos de vista absolutamente antievolucionistas.

Veamos la primera parte de la contradicción, Boas como evolucionista y defensor del historicismo. (Para comprender esto es muy conveniente leer a Alexander Lesser, 1981). En primer lugar, hay textos en los que Boas se presenta como un evolucionista. En 1888 da una conferencia que se titula «The Aims of Ethnology» (1940: 633), en donde se dice que el desarrollo de

la etnología se debe en gran medida al reconocimiento general del principio de evolución biológica. Hay un elemento común de todas las formas de teoría evolutiva de que todo ser vivo se considera como el resultado de un desarrollo histórico. El destino de un individuo no solo le influye a él mismo sino también a todas las generaciones que le siguen... Este punto de vista introdujo una perspectiva histórica en las ciencias naturales y revolucionó sus métodos. El desarrollo de la etnología se debe en gran parte a la adopción del punto de vista evolucionista dado que nos ha dejado impresa la convicción de que no hay ningún acontecimiento en la vida de un pueblo que pase sin dejar su efecto en generaciones posteriores. Los mitos contados por nuestros antepasados que creían en ellos han dejado su impronta sobre las maneras de pensar de sus descendientes. En otro libro (F. Boas, 1927: 80) lo explica todavía mejor cuando dice que,

> «... la evolución, cuando significa cambio continuo de pensamiento y acción, no se puede admitir sin reservas. *Otra cosa es cuando se concibe como significando el continuo desarrollo universalmente válido de una forma cultural desde un tipo precedente*».

Si tomamos tal cual estos textos, da la impresión de que Boas, de ninguna manera, rechaza la evolución, que el interpreta como un proceso histórico. Desde este punto de vista, se podría decir que Boas admite claramente el concepto de evolución ofrecido por Darwin. Este basa el cambio evolutivo en el principio de la selección natural. Esto quiere decir que entre la gran cantidad de variaciones que aparecen en cada generación algunas son «seleccionadas» para sobrevivir y reproducirse y otras no. La selección natural hay que entenderla como algo histórico. Tanto las especies como el entorno en donde se encuentran están sujetos a variación. La interacción entre las variaciones en las especies y en el entorno es un fenómeno histórico que tiene lugar en un tiempo particular que no está predeterminado. Boas parece aceptar esto y, por ello, cuando Boas critica el evolucionismo antropológico o sociológico, está criticando dos aspectos del concepto de evolución que no tienen nada que ver con Darwin.

Boas (1940: 282) dice que:

> «... la hipótesis de la evolución en la antropología tradicional implica la idea de que nuestra civilización Europea y Occidental representa el desarrollo cultural más alto hacia el cual tienden todos los tipos culturales más

primitivos, y, por ello, nosotros construimos retrospectivamente el carácter ortogenético de la evolución cultural».

En su introducción a la *Antropología general* (1938: 3) se vuelve a ofrecer una visión parecida.

«Cuando se recogen estos datos, aparece inmediatamente la cuestión de si estos presentan una figura ordenada o si la historia procede por azar. En otras palabras, la cuestión es saber si hay un desarrollo ortogenético de las formas humanas y si se puede reconocer una secuencia regular de estadios del desarrollo histórico».

Boas acepta la evolución biológica como algo científicamente válido y entiende la evolución en términos históricos no como algo ortogénetico. Cuando se habla de evolución como un fenómeno ortogénetico se quieren decir tres cosas: en primer lugar que la evolución va dirigida por un principio que la dirige. Esta dirección va hacia un fin que siempre es el mismo, en el caso de la cultura, es la cultura presente. En tercer lugar, esta evolución tiene unos estadios válidos para todas las culturas. Como se puede observar se trataría de una evolución unilineal porque no tiene más que una línea. Boas critica esto afirmando que la evolución de la cultura es histórica, y esto quiere decir que no tiene un principio organizativo de tipo teleológico que la dirija siempre al mismo fin, sino que es un fenómeno que, como la selección natural, depende del azar.

Alexander Lesser fue un discípulo de Boas que siempre defendió esta interpretación evolucionista de su obra. Había nacido en N.York en 1902. Estudió en Columbia University. Enseñó en Brooklyn College y después en Brandeis University en Massachussets. En 1960 fue contratado como director del Departamento de Antropología de Hofstra University en Long Island (N. York) en donde fue hecho profesor emérito en 1974 y donde más tarde murió. Lesser llevó a la práctica los principios del historicismo boasiano y en 1933 publicó una monografía admirable *The Pawnee Ghost Dance Hand Game* (1978). Esta obra está basada en un trabajo muy prolongado entre los indígenas de las llanuras de los Estados Unidos, y analiza muy bien el rechazo a la asimilación por parte de los Pawnee. Lesser lleva a cabo una historia cultural de los juegos Pawnee. Tanto en esta obra como en algunos artículos anteriores (1935: 393) se critican los principios del funcionalismo. Las instituciones, las costumbres, las creencias y los artefactos, dice, tienen

carreras en el tiempo y... su forma y su carácter están moldeados más por lo que les ha ocurrido a lo largo de esta historia que por las cosas particulares que ocurren en un tiempo concreto y determinado.

El juego Pawnee pasó de ser un juego de azar a ser un acto ritual, dado que aparecen nuevas fuerzas de tipo estructural y a la vez algunos individuos sirven de movilizadores. Lesser explicaba cómo este juego se hace algo ritual cuando la vida de los indígenas se hace absolutamente estéril bajo el dominio Americano. Los antiguos rituales de la guerra, la agricultura y de la caza ya no eran posibles. Entonces aparece entre los Pawnees «la danza del fantasma» que introduce el juego como parte de su ritual. Esta danza promete a los Pawnee y a otros Indios la resurrección, lo cual significa reinventar algunas prácticas culturales. Lesser, no solo analiza los factores estructurales, sino también los individuos que introducen y desarrollan elementos en el juego. Analiza perfectamente los añadidos e innovaciones que transforman estos juegos en rituales nativisticos, posteriormente en ritos cristianos, y, al final, en entretenimientos sociales. Lesser ofrece también una historia de la estructura. En primer lugar es muy importante comprender que la «danza del fantasma» es muy bien aceptada por la política de asimilación americana que deja a los Pawnee en una situación sin salida. Al final, el experimento Pawnee falló, la «danza del fantasma» se fue debilitando. El cristianismo asimiló los juegos que al final se convirtieron en algo estrictamente lúdico.

El tema central es la historia del desarrollo entre los Pawnee de una institución que en parte satisfizo sus necesidades intelectuales y sociales en el medio del vacío cultural producido por la asimilación sin control.

En esta historia cultural, Lesser encuentra una esfera intermedia entre lo singular o particular y lo estructural. Desde este punto de vista, puede ver la construcción de los Pawnees (incluyendo su casi destrucción y el intento de reconstrucción). Él también puede describir el carácter cambiante de un trazo cultural (el juego) en relación al contexto más amplio del dominio americano y el contexto individual de los Pawnees.

Sin embargo, pensamos que es claro que Boas admitiría la historia individual de lo singular y particular. Lo que no está claro es que admitiese los aspectos estructurales del análisis. Es verdad que Lesser lleva a cabo un análisis muy claro de algunos de los textos fundamentales de Boas, y por

ello hay que decir que cuando afirma que Boas es un historicista, su interpretación es exacta. Sin embargo, hay otros discípulos de Boas que afirmarán que Boas no hace realmente historia. Esto parece bastante llamativo porque Boas desde un principio distingue entre *la ciencia de la historia* que explica los fenómenos sin disolverlos en leyes o principios abstractos y *la ciencia de la física* que da más valor a derivar principios generales que a conocer los hechos. Boas afirmaba que los dos puntos de vista eran válidos, pero pensaba que la antropología era un estudio histórico. Boas usaba una antropología cultural basada en una ciencia de la historia para combatir la evolución cultural que adoptaba el punto de vista de la física (vid. Boas, 1940, 1966).

Kroeber trató de ofrecer una definición más exacta de historia, que la diferencia de lo que llama ciencia. La historia «intenta preservar... la complejidad de los acontecimientos individuales... mientras que los construye dentro de un diseño que posee una cierta coherencia».

Tanto Boas como Kroeber y Paul Radin estaban de acuerdo en lo que debe ser la ciencia histórica. Para ellos, estaba claro que no era sociología que, como Kroeber afirmaba frecuentemente, se confundía en gran medida con la antropología en su objeto de estudio, pero era muy diferente en sus orígenes. La sociología seguía el modelo de la física y por esto no era antropología. Tampoco la ciencia histórica —antropología americana— era como la antropología social británica que, según Kroeber, seguía también el modelo de la física. Kroeber y Radin critican a Boas por no hacer historia. En un artículo muchas veces citado y muy poco leído (Radin, 1929: 42-43) se dice, refriéndose a los estudios de Boas de los indios americanos, que

> «… las consideraciones históricas, excepto algunos vagos préstamos intertribales de naturaleza restringida, en conjunto, son excluidos. Brevemente dicho, el llamado método histórico del profesor Boas es realmente algo puramente lógico y analítico y es de un modo muy simple ahistórico. Esto puede ilustrarse con un ejemplo. Si, por ejemplo, es lógicamente probable que el método de reconocer la descendencia en un clan pudo haberse originado, o bien en la línea patrilineal o matrilineal, y aparecen tribus en donde prevalece uno u otro de los sistemas, el profesor Boas insistirá en que esto es todo lo que nos interesa e implícitamente asumirá que esto representa la situación originaria».

Con ello se está diciendo, cosa que es bastante exacta, que Boas nunca se planteaba el problema de los orígenes o del estadio anterior de las costumbres o tradiciones, y, por ello, siempre suponía que el fenómeno que el antropólogo encontraba en el presente era el originario. Plantear el problema de los orígenes o de las situaciones previas sería establecer «conjeturas» que Boas aborrecía. Por otra parte, es llamativo que Boas empezó su estudio de los Kwakiutl en 1886 y cincuenta años más tarde seguía trabajando con un informante kwakiutl en Nueva York. Sus escritos sobre esta sociedad eran mucho más de 5.000 páginas impresas. A pesar de esto nunca completó «ninguna descripción de una cultura tribal, ni siquiera de sus amados Kwakiutl», R. Lowie (1947: 313) y Helen Codere (1959: 66) que conocen perfectamente lo que Boas publicó sobre los kwakiutl dicen que «es imposible presentar un relato sintético de la cultura kwakiutl basándose en las obras de Boas».

Esta observación de Codere implica que Boas nunca produjo una descripción coherente e inteligible de la cultura Kwakiutl como un todo. A veces sus reconstrucciones históricas, que son muy poco frecuentes, no tienen ningún interés, y, cuando habla de difusión de los mitos, lo único que se deduce con claridad es que fenómenos culturales continuos influyen unos sobre los otros.

Según algunos autores (vid. Leslie White, 1963: 65 y ss.) el resultado más duradero de la obra de Boas es la cantidad ingente de material textual que, tanto él como George Hunt y Henry Tate, coleccionaron y transcribieron. Pero, como Radin subrayaba, no se dio cuenta de que el valor de estos textos queda muy limitado por la falta de método histórico, la falta de datos de contexto acerca de quien era el informante, qué clase de individuo era, como era la situación de la entrevista. Sapir (1912: 197-198) dice que:

> «… una de las críticas que se pueden hacer de los Kwakiutl Tales es que no han sido anotados convenientemente. Fuera de referencias a versiones más antiguas de los mitos Kwakiutl... prácticamente no se da información al estudioso sobre la mitología y cultura Kwakiutl para entender las narraciones. Esto es una pena porque las historias están llenas de referencias etnológicas que requieren una elucidación. Con frecuencia existe la duda acerca del significado de un pasaje para el que no se encuentra explicación en otros escritos de Boas».

Boas presenta estos textos como «hechos que hay que dejar hablar por sí mismos» pero los hechos nunca hablan por sí mismos.

Como decíamos, Radin afirmaba que Boas nunca hizo historia y Kroeber afirma lo mismo en cuanto que dice que Boas utiliza el método histórico para rechazar las secuencias evolutivas, ofreciendo datos negativos en contra de las generalizaciones de los evolucionistas.

La crítica brutal y continua de Boas contra el evolucionismo tuvo mucha importancia porque Boas y sus estudiantes reformulan y hacen de la antropología una disciplina dentro de la Universidad. Los estudiantes de Boas forman algo así como el *Who is Who* en la Antropología norteamericana. Alfred Kroeber, Robert Lowie, Edward Sapir, Melville Herskovits, Alexander Goldenweiser, Paul Radin, Clark Wissler, Ruth Benedict, Margaret Mead, Ruth Bunzel y Ashley Montague fueron estudiantes de Boas. En 1915 la mayoría de la investigación antropológica estaba en manos de los boasianos, y en 1926 eran los jefes de los mayores departamentos de los Estados Unidos. Las posturas antievolucionistas de Boas eran propagadas entre y por sus discípulos. La actitud de Boas consistía siempre en analizar los datos empíricos, no para construir teorías o hacer comparaciones, sino para atacar lo que él consideraba falsas generalizaciones. De ellas, según Boas, estaba lleno el evolucionismo. El lingüista Román Jakobson, gran amigo de Boas, decía con ironía que, si este tuviera que anunciar el descubrimiento de América, primero hubiera dicho que se había falsado la hipótesis de que había una ruta alternativa a la India y después explicaría de una manera incidental lo que se sabía del Nuevo Mundo. De todas maneras, es importante entender cómo Boas imponía sus puntos de vista entre los que el antievolucionismo se había convertido en una especie de dogma de fe. Hay una historia que explica muy bien esta situación.

En 1939, Leslie White, de quien hablaremos más adelante en este contexto, presentó una ponencia en Chicago, en la reunión de la American Anthropological Association, que se titulaba «El punto de vista evolutivo» y en ella defendía la utilidad de este punto de vista en antropología. White (1987) explica muy bien lo que ocurrió. Cuando él termina la ponencia ante un público entre el que estaba el propio Boas y muchos de sus discípulos, Ralf Linton que dirigía la sesión dijo que a White había que aplicarle la cortesía que se aplicaba en la época del salvaje Oeste a los sospechosos de robar caballos y a los jugadores tramposos, es decir, permitirles salir del

pueblo antes de la caída del sol. En la ponencia White acusó a Boas de pagar un flaco servicio a la teoría, de hecho de destruir la teoría en la Antropología Americana. Los discípulos de Boas se levantaron a defenderlo en una actitud bastante agresiva. Únicamente el viejo Boas, tenía entonces 89 años, no dijo absolutamente nada. Cuando terminó la sesión se levantó marchó de la habitación y «su silencio era más sonoro que ninguna crítica».

El antievolucionismo de Malinowski y Radcliffe Brown

Como más adelante vamos a ver, Malinowski fue uno de los antropólogos que más luchó en teoría y práctica, contra la división del trabajo que estaba presente en los antropólogos del siglo XIX entre teóricos y trabajadores de campo. En aquella época, ser un teórico, antropólogo de gabinete, era mucho más importante «social y académicamente» que ser un trabajador de campo, que era un trabajo de «personas menos importantes. Una frase famosa del antropólogo James Frazer (1854-1941) autor del libro *The Golden Bough* ofrece una explicación perfecta de esta situación. Cuando el filósofo William James le preguntó si había encontrado alguna vez algunos de los primitivos cuyas culturas describe en sus libros, la respuesta fue «*But Heaven forbid*!», algo así como «¡Dios no lo quiera!». Malinowski combina muy bien las dos actividades al llevar la teoría al campo era perfectamente consciente de que la distinción entre teóricos y trabajadores de campo había llevado a los antropólogos a conjeturas y especulaciones totalmente exageradas. Dentro de estas especulaciones ocupan lugar estelar el evolucionismo del siglo XIX. Malinowski rechaza el evolucionismo, como vamos a ver, pero frecuentemente lo formula de otra manera. Como muy bien dice E. Leach (1957: 126) Malinowski «enseñó a los antropólogos la inutilidad de buscar la historia conjectural». Se puede discutir hasta qué punto este rechazo de la historia conjetural no es a la vez, o de hecho, un rechazo del análisis histórico sin más. Stocking afirma con razón que tanto Malinowski como Radcliffe Brown contribuyen de una manera muy clara a lo que él designa como:

> «… proceso de deshistorización que ayuda a formar la Antropología Social Británica moderna. El mismo cambio de un énfasis diacrónico a otro sincrónico. Esto se puede seguir ya en la obra temprana de Malinowski quién

en 1913 ya encontraba razones para criticar el ensayo de Rivers sobre las supervivencias. Sin embargo, para Malinowski, el proceso deshistorizador era, menos un reflejo de reconsideración teórica que un producto secundario de un nuevo modo de investigación etnográfica» (Stocking, 1984: 156).

Estamos totalmente de acuerdo con Stocking en que en este periodo de principìos del siglo XX se produce una tendencia a la consideración sincrónica de los asuntos que tiene lugar tanto en la Antropología social británica como en la Antropología cultural americana y dentro de ello Malinowski juega un papel fundamental.

Stocking designa lo que ocurre tanto en la Antropología británica como en la americana en lo que se podía designar como periodo clásico, es decir, entre 1925 y 1965, como revolución sincrónica. Aunque no se está de acuerdo con el apelativo de revolución aplicado a lo que aquí ocurre, es verdad que este periodo puede ser calificado en los dos países como de análisis sincrónico y, por ello, no diacrónico, ni evolucionista e incluso ni siquiera historicista. Aunque Boas hablaba siempre de análisis histórico ya hemos visto las dificultades enormes que hay en comprender lo que él entendía por esto.

Ahora bien, lo que se produce en este periodo son algunos elementos importantes que Stocking (1992: 356-358) describe y yo voy a resumir muy brevemente.

Tanto en el Reino Unido como en los Estados Unidos, se da un cambio fundamental hacia el trabajo de campo, el estudio observacional del comportamiento en el presente. Esto se produce en el Reino Unido a partir de la expedición al Estrecho de Torres y posteriormente cobra vigor con Malinowski y Radcliffe Brown. En Norteamérica, tanto Cushing como Morgan son trabajadores de campo importantísimos, pero curiosamente estaban interesados en el análisis sincrónico en el presente y a su vez en el análisis diacrónico, y es, a partir de Boas, cuando se prescinde de la diacronía. Lo mismo ocurre en Inglaterra a partir de Malinowski y R. Brown se va a insistir más y más en el análisis sincrónico, mientras que autores anteriores como Rivers y el propio Haddon trataban de conjugar trabajo de campo sincrónico y análisis diacrónico. Es importante insistir en esto porque no hay ninguna relación natural intrínseca entre trabajo de campo y análisis sincrónico. Sin embargo, esta relación fue establecida tanto por Boas y los boasianos como por Malinowski y Radcliffe Brown.

Evans Pritchard, (1962: 183) explica muy bien este problema cuando dice que:

> «... paradójicamente, la razón, o una de las razones, por las cuales los antropólogos británicos no han llevado a cabo investigación histórica ha sido precisamente el énfasis en la investigación de campo, o quizás podríamos hablar más bien de un sobre-énfasis (un énfasis exagerado) en el trabajo de campo por si mismo y un interés exclusivo en los pueblos primitivos simplemente porque son primitivos. Esto ha tenido como resultado que muchos de nosotros hayamos pasado el resto escribiendo las notas de campo y también que no hemos tenido ni el tiempo ni la oportunidad de adquirir, además de nuestras habilidades y cualificaciones lingüísticas, aquellas que se necesitan para la investigación histórica».

Evans Pritchard con su perspicacia ya proverbial comprende perfectamente por qué en la antropología británica se abandona la investigación histórica y ofrece dos razones que son perfectamente aplicables a Malinowski.

La primera razón está en el énfasis, incluso excesivo, en el trabajo de campo. Y la segunda está en el interés en los pueblos primitivos simplemente porque son primitivos. El trabajo de campo parece implicar la consideración de los fenómenos que pueden ser observados en el presente, por eso lleva consigo el olvido del análisis de la historia o del pasado. De alguna manera, lo que está implicado aquí es que la concentración en el presente etnográfico trae consigo prescindir del análisis histórico que implica un análisis no solo de la sincronía sino de la dimensión diacrónica. El trabajo de campo no se considera como una actividad que tiene que ofrecer datos para los teóricos de gabinete que los interpretan y colocan en una secuencia evolutiva, o, dicho de una manera más clara, llevan a cabo un análisis histórico. El trabajo de campo se convierte en el criterio o certificado de la pertenencia a la comunidad de antropólogos y a la vez en la base de los valores centrales de la antropología. La observación participante en pequeñas comunidades que se observan en el presente, en la sincronía, se lleva a cabo de una manera totalizante y relativista y se le da un papel privilegiado en la constitución de la teoría. De alguna manera, el carácter sincrónico del trabajo de campo hace que la teoría se convierta en algo con las mismas características. En una situación como esta, no es extraño que Malinowski que, según Leach era un «empiricista teórico» estaba totalmente orgulloso de haber enseñado a los antropólogos la inutilidad de tra-

tar de conseguir una historia conjetural de los fenómenos (E. Leach, 1957: 126). Malinowski rechaza la historia conjetural y lo mismo dice Radcliffe Brown. Según el,

> «… en los primeros estadios del estudio de los pueblos no europeos el punto de vista utilizado era el histórico. Una de las tareas de la historia consiste en ofrecer descripciones exactas de la sociedad o pueblo en un tiempo determinado. El trabajo del etnógrafo de describirnos pueblos no europeos era llevado a cabo de esta manera. Pero la historia ofrece narraciones cronológicas de los cambios en la vida de la gente. Para los pueblos europeos tenemos documentos que permiten al historiador llevar a cabo esto. Para muchos pueblos no - europeos no hay nada de esto. El etnólogo, asumiendo que lo que quería era la historia, se emplea en ofrecer una historia conjetural o hipotética».

A nadie se le ocurriría afirmar hoy que sin documentos escritos es imposible llevar a cabo un análisis histórico, pero tanto Malinowski como Radcliffe Brown van a insistir en que las historias que se han hecho de los pueblos primitivos son puramente conjeturales, en cuanto que al no haber documentos, los autores se basan en conjeturas para construir la historia, o mejor dicho, reconstruirla. De todas maneras, la no existencia de documentos es una razón suficiente, para nuestros autores, para que no nos aventuremos en el análisis histórico y tratemos de analizar las sociedades únicamente en el presente que es lo que hace el trabajador de campo. Sin embargo, parece evidente que todo este planteamiento no es más que un espejismo.

Levi Strauss nunca se significó por su interés por el análisis diacrónico y estableció la distinción, más que dudosa, entre sociedades frías «que funcionan a una especie de cero de temperatura —no la temperatura del físico sino la temperatura histórica— y las sociedades calientes con historia como la nuestra que tienen... una temperatura más alta». (G. Charbonnier, 1961: 44). Sin embargo, ofrece un análisis crítico de las posturas de lo que podríamos designar como funcionalismo con respecto a la historia, que es ejemplar, y por ello vamos a transcribirlo largamente.

> «Cuando alguien se limita al instante presente de la vida de una sociedad se es, en primer lugar, victima de una ilusión: porque todo es historia, lo que se ha dicho ayer es historia, lo que se ha dicho hace un minuto es his-

toria. Pero sobre todo, se condena uno a no conocer este presente, porque únicamente el desarrollo histórico permite sopesar, y evaluar en sus respectivas relaciones, los elementos del presente. Y poca historia (porque ésta es por desgracia la suerte del etnólogo) vale más que ninguna historia. ¿Cómo es posible apreciar el papel —tan extraño para los extranjeros— del aperitivo en la vida social francesa, si se ignora el valor tradicional que se da ya desde la Edad Media a los vinos cocidos con especias? ¿Cómo analizar la costumbre moderna sin reconocer los vestigios de formas anteriores? Razonar de otra manera, es no poder establecer una distinción esencial: aquella que se da entre función primaria que responde a una necesidad actual del organismo social y función secundaria que se mantiene por la resistencia del grupo a renunciar a un hábito. Porque decir que una sociedad funciona es una banalidad, pero decir que en una sociedad todo funciona es un absurdo» (Levi Strauss, 1958: 17).

En estas observaciones de Levi Strauss hay una que interesa subrayar en estos momentos, se trata de que «todo es historia, lo que se ha dicho ayer es historia, lo que se ha dicho hace un minuto es historia». Teniendo esto en cuenta, la observación, según la cual el trabajo de campo es algo que tiene lugar en el presente y por ello los datos que ofrece tienen que ser sincrónicos y no diacrónicos, es un sin sentido porque el propio trabajo etnográfico transcurre en el tiempo y por lo tanto tiene una diacronía él mismo, que hay que tener en cuenta. En el caso de Malinowski y los Trobriand, la idea de que tienen que ser estudiados en el presente porque no hay documentos escritos es un sin sentido, y además es falso. El periodo de trabajo de campo de Malinowski tiene lugar más de una década después del establecimiento de una estación del gobierno inglés (a través de Australia) que ya llevaba mucho tiempo «inmiscuyéndose» en la vida de los nativos y que quince años antes se habían rebelado y resistido al poder colonial. También había habido, de una manera clara y masiva desde hacía más de veinte años, la irrupción de misioneros metodistas en algunas de las islas. En los Argonautas no se habla para nada de ello, que es fundamental en la historia de estas poblaciones, y además ya existen documentos. Por esta razón, el afirmar que el análisis es sincrónico porque el trabajo de campo no puede ser más que sincrónico, no es fácil de sostener. Pensamos que, además del carácter sincrónico del trabajo de campo, hay algún otro elemento que influye en este tipo de consideración. Evans Pritchard lo decía claramente cuando afirmaba que la segunda razón para el olvido de la historia en la antropología británica estaba en

un interés por los pueblos primitivos en cuanto primitivos. El carácter primitivo de estos pueblos implica aislamiento, y falta de contacto, con la historia representada por las autoridades coloniales, y, al estar aislados de la historia, se los considera como fijos, congelados en un «tiempo atemporal» que puede ser tanto presente como pasado.

En la propia idea del primitivo está presente el antropólogo como alguien *solo* que se enfrenta a él para descubrir sus secretos. Esto es lo que viene a decir Malinowski cuando al principio de los Argonautas afirma que «tenemos que imaginarnos de repente colocados... solos en una playa tropical cerca de un pueblo nativo». De alguna manera, la construcción de los habitantes de las Trobriand como primitivos cortaba toda relación de ellos con las potencias coloniales, con los misioneros, los buscadores de trabajadores para las plantaciones de caña de Queensland etc. Este corte tiene lugar porque los nativos son por definición primitivos, intocados por el contacto y por ello pueblos sin historia. G. Stocking (1992: 274) recoge muy bien estas ideas cuando dice que con la,

> «... deshistorización de la antropología —de la cual los Argonautas de Malinowski fue un mojón fundamental— la escala temporal se comprimió en un único momento que estaba situado fuera del flujo temporal. En cuanto que era un producto de la propia observación participante, del etnógrafo era un momento «presente», pero en cuanto que su constitución borraba la situación colonial presente para recapturar una esencia cultural precontacto o forma cultural, existía en el «pasado».

Este texto de Stocking resume magníficamente las dos bases sobre las que se crea la «deshistorización» de la antropología por parte de Malinowski. Por una parte, es la insistencia en el trabajo de campo que se considera una actividad sincrónica que tiene lugar en aquello que, desde los años 1940 comienza a llamarse «presente etnográfico». Por otra parte, está la construcción de los pueblos a estudiar como «primitivos» y por lo tanto en su situación de precontacto con las potencias coloniales. Por ello se los pensaba como algo fuera de la historia de la sociedad más grande.

Estos planteamientos tienen una importancia teórica de carácter abstracto que hay que tener en cuenta pero también tienen una importancia fundamental de tipo estrictamente político. En la introducción a un libro de Lips (1937: VIII) Malinowski afirma que:

> «... le parece digno de subrayar lo poco que el antropólogo profesional, con su técnica perfeccionada del trabajo de campo y su conocimiento teórico, ha trabajado y luchado codo con codo con aquellos que se describen como pro-nativos. ¿Se trata de que la ciencia haga a la gente más cuidadosa y la pedantería muy tímida? ¿O se trata de que el antropólogo enamorado del primitivo intocado haya perdido interés en el nativo esclavizado, oprimido o destribalizado? De todas maneras, yo creo que el antropólogo debe ser no solo el intérprete del nativo sino también su defensor».

Aparece aquí un cambio bastante radical en la carrera intelectual de Malinowski en donde reconoce un error en el que había caído frecuentemente en épocas anteriores, y que consiste en tratar de estudiar los nativos como «primitivos», intocados, o sin relación con los poderes exteriores de carácter colonial que los rodean y los explotan. Esta consideración impide que la situación en la que los nativos se encuentran sea pensada como una situación de opresión y de esclavitud e incluso se da un fenómeno más interesante. Frecuentemente, la pobreza y escasez de recursos en la que estas poblaciones se encuentran se deben a la penetración, aislamiento y explotación a las que son sometidos por parte de las potencias coloniales, y esta pobreza es interpretada por el antropólogo como una señal de lo primitivas que son, de lo intocadas y aisladas que están.

En los últimos años de su vida, Malinowski, que nunca se caracterizó por su autocrítica, afirmaba que el mayor error que había cometido en su carrera de antropólogo fue no haber estudiado detenidamente el influjo y transformaciones importantísimas que la irrupción de los europeos habían producido en los llamados pueblos primitivos. Creemos haber explicado en las páginas anteriores por qué esto se produce y las consecuencias que esto tiene.

Sin embargo, hay otro elemento fundamental que hasta ahora no hemos tenido en cuenta en nuestro análisis y que también juega un papel clave en esta deshistorización de la antropología. Nos referimos al hecho de que Malinowski se consideraba a sí mismo como un funcionalista y así lo consideran también los historiadores de la Antropología. Parece evidente que funcionalismo y consideración sincrónica de los fenómenos sociales van unidos, pero queremos probar y analizar cual es esta relación. En un artículo hoy bastante olvidado, Malinowski (1922: 214) empieza a hablar de la integración funcional de la cultura y dice que:

> «… cada elemento de la cultura... representa un valor, cumple una función social, tiene un significado biológico positivo. La tradición es un tejido en la que todos los hilos están entretejidos de un modo tan tupido que la destrucción de uno destruye el todo. La tradición es, hablando desde un punto de vista biológico, una forma de adaptación de la comunidad a su entorno. Si se destruye la tradición se puede privar el organismo de su concha protectora, y llevarlo hacia un proceso de muerte, lenta, pero inevitable».

El contexto en el que esto está dicho es bastante claro. Hay muchas cosas que van a desaparecer en la vida de los nativos por el influjo de sociedades exteriores pero más poderosas que ellos. Ante esto, lo más importante desde el punto de vista de una política que se justifica, en base al funcionalismo que está apareciendo en estos momentos, consiste en «preservar la integridad de la vida tribal en cuanto es posible» para prevenir la «extinción completa» de la gente nativa (ibíd. 214).

La noción de función va unida a la preservación de la sociedad, a la defensa del «statu quo». Pero aquí todavía la noción de función no está totalmente desarrollada. La explicación más clara de lo que es el funcionalismo aparece en un artículo que se titula *Anthropology* y que fue publicado en la 13.ª edición de la *Encyclopaedia Britannica* (1926: 132). Según Malinowski, el funcionalismo,

> «… intenta explicar los hechos antropológicos, a todos los niveles de desarrollo, por su función, por el papel que juegan dentro del sistema integral de la cultura, por la manera en la que están relacionados unos con otros dentro del sistema y por la manera en que el sistema está relacionado con su entorno. Intenta entender la naturaleza de la cultura más que las reconstrucciones conjeturales de su evolución o de los acontecimientos históricos del pasado».

El punto de vista funcional, que aquí aún está definido de una manera bastante simple como una interrelación entre las diversas partes que componen el sistema, intenta comprender la naturaleza de la cultura en el presente sin tratar de hacer análisis de tipo evolutivo ni histórico. Una de las bases por la cual Malinowski rechazaba la evolución cultural era porque, según él, «el método de la antropología evolutiva se basaba primariamente en el concepto de supervivencias» (Malinowski, 1931: 624). Malinowski piensa erróneamente que todo evolucionismo se basa en el análisis de las

supervivencias o «survivals». Esto no es en absoluto exacto, porque el análisis de las supervivencias tiene importancia únicamente dentro de las teorías de Tylor y de Frazer. El funcionalismo malinowskiano implicaba que dentro de la sociedad todo tiene una función primaria, como decía Levi Strauss, es decir, que responde a una necesidad actual del organismo. Mientras que parece exacto afirmar que hay elementos de la sociedad que se mantienen por la resistencia del grupo a renunciar a un hábito, y por ello se dice que tienen una función secundaria. Pero, con esto, quizás hemos avanzado demasiado en la consideración de la idea de función o funcionalismo. Uno de los discípulos fundamentales de Malinowski, Raymond Firth (1956) publicó hace ya tiempo un artículo sobre lo que es función y funcionalismo que aclara muy bien el sentido y parece conveniente basarse en lo que él dice para explicarlo.

Según Firth, la noción de función en Antropología ha tenido dos significados básicos: el primero se refiere a una relación de interdependencia que está muy cerca del concepto matemático de función —como una cantidad variable que está en relación con otras y puede ser expresada en términos de ellas o cuyo valor depende de ella —. En este sentido, de una relación que es recíproca y reversible en términos de causa-efecto, función se parece bastante, al menos en las ciencias sociales, a covariación. Aunque esta noción es la que usa Malinowski en el texto que acabamos de citar, no ha tenido demasiado éxito dentro de la historia de la Antropología de una manera abierta, aunque está presente muchas veces de una manera implícita y a veces inconsciente. De todas maneras, en los principios del uso del término función por parte de Malinowski y de Radcliffe Brown hay diversos autores, sobre todo norteamericanos, que trataron de afinar y explicar mejor la noción. Ralph Linton (1936) cuya obra en aquellas épocas se afirma que estaba muy influida por los cursos que Radcliffe Brown daba en la Universidad de Chicago, establece una distinción entre cuatro conceptos muy parecidos. Se trata de forma y significado que describen cualidades pasivas de la realidad y uso y función que se refieren a cualidades dinámicas. Cuando uno habla de la función de una institución como el papel que juega con respecto al organismo social se trata de un papel activo y lo mismo hay que decir de la noción de uso. Sin embargo, cuando uno se refiere a la forma de algo se refiere a algo pasivo y lo mismo cuando se habla de significado en cuanto que aquí nos referimos no solo a lo que algo representa sino a la interpretación subjetiva por parte de los miembros de la sociedad.

Por la misma época aparece una introducción a la antropología escrita por Elliot Chapple y Carleton Coon (1942) que van mucho más allá de la covariación que en un principio parecía implicar la idea de que todos los elementos del conjunto variaban sin que fuera posible establecer pesos causales, o importancia en la variación a unos elementos sobre los otros. Estos autores van a insistir en que hay variaciones que pueden ser más o menos importantes, así como en que hay fenómenos que son más importantes que otros. Con ello, trataban de corregir la idea, presente sin duda en los primeros funcionalistas, de que «todo, de un modo indiferenciado tiene una función».

De todas maneras, dentro de la propia obra de Malinowski, aparece otra noción de función que se podía expresar como «la orientación hacia unos fines dados» (Firth, *op. cit.* 238). Malinowski explica esto perfectamente cuando afirma que los fines son dobles, por una parte, se trata de satisfacer las necesidades de la sociedad y la cultura. Malinowski (1931: 638 y 639) afirma que por ejemplo «una explicación funcional de la magia puede plantearse en términos de psicología individual y del valor cultural y social de la misma». Un poco más tarde en el mismo artículo dirá que «la magia no sólo sirve como fuerza integradora para el individuo sino también como una fuerza organizativa de la sociedad». La noción de función como el papel que algo juega en la obtención de algunos fines va a empezar a jugar un papel central en las teorías de Malinowski y poco a poco los fines se convierten en la satisfacción de algunas necesidades del individuo o de la sociedad. En este último caso, la sociedad se presenta como una totalidad que tiene una cierta unidad y carácter integrador.

Radcliffe Brown publicó un artículo sobre la noción de función en el año 1935 y posteriormente lo volvió a publicar en *Structure and Function in Primitive Society* (1952). Para entender la noción de la que parte Brown, podemos recurrir a este texto en donde se explica que:

> «... cualquier intento de aplicar este concepto de función en la ciencia social, implica la aceptación de que hay condiciones necesarias de existencia de las sociedades humanas de la misma manera que las hay para los organismos y de que estas pueden ser descubiertas por una investigación científica adecuada».

Como se puede observar no se da ninguna novedad especial en esta noción de función con respecto a lo que decía Malinowski. Este último

decía que la función de algún elemento de la cultura consistía en satisfacer las necesidades de un individuo o de la sociedad. En este texto de Radcliffe Brown se utiliza en vez de necesidades de la sociedad su equivalente francés, tomado de Durkheim, «condiciones necesarias de existencia».

Refiriéndose a la sociedad «necesidades» y «condiciones necesarias de existencia» son lo mismo aunque quizás se puede decir que necesidades es un antropólogismo. Pero Radcliffe Brown subraya tres elementos en la noción de función. Este autor insistirá en la noción de función social como la correspondencia de las instituciones con lo que requiere el grupo. Hay gente que dirá que Malinowski relacionaba la función con la satisfacción de las necesidades del individuo mientras que Radcliffe Brown se refería a las necesidades del grupo. Como acabamos de ver hace un instante, esto parece inexacto.

En segundo lugar, Radcliffe Brown pone en relación la noción de función con la estructura y el funcionamiento tiende a la preservación de la estructura, a su continuidad. Esta correlación entre función y estructura no está presente en la obra de Malinowski. Radcliffe Brown explica muy claramente este aspecto. «El concepto de función tal y como aquí se define implica la noción de estructura que consiste en un conjunto de relaciones entre diversas entidades, la continuidad de la estructura se mantiene por un proceso vital hecho de las actividades de las unidades que la constituyen» (1952: 180).

En tercer lugar, tanto Malinowski como Radcliffe Brown en los 1930 y 40, no solo afirmaban que los elementos constitutivos de la sociedad estaban interrelacionados. Lo que ellos intentaban demostrar era que eran mucho más productivos los estudios llamados «funcionales» que otros que, según ellos, se basaban en la historia conjetural. En contraposición a este análisis histórico, lo que ellos ofrecían era el análisis de los elementos y procesos culturales en base a fenómenos contemporáneos que tienen lugar en el «presente» aunque enseguida este presente se cualifique con el término de «etnográfico». El rechazo del punto de vista histórico y evolutivo por parte de Malinowski y de Radcliffe Brown tiene aquí su origen. Pero este rechazo está lleno de reacciones de mala conciencia. Ya vimos como esto estaba presente en Boas que nunca se puede saber si realmente acepta el análisis histórico o lo rechaza. Lo mismo ocurre con Malinowski que en su obra póstuma (1945) dedica muchos párrafos a recortar y disminuir el

valor de la historia y comprender sus graves limitaciones. Sin embargo, en otros momentos dice cosas como que «oponer historia y ciencia es inútil. Despreciar cualquiera de ellas hace cualquier empresa humanística incompleta». En otros momentos afirma que «el llamado funcionalismo ni es ni puede ser opuesto al punto de vista histórico sino que es su complemento necesario» (pp. 33 y 34). A pesar de estas afirmaciones lo que tiene repercusión y éxito en los círculos antropológicos es el rechazo del evolucionismo y del método histórico. El funcionalismo sincrónico, como lo denomina Stocking, tiene éxito porque tanto la noción de funcionalismo como la de función, aunque están cargados de ideología, se consideran, más como un instrumento heurístico que como una interpretación teórica. Debido a esto, «mucho del pensamiento funcional se ha convertido en moneda corriente dentro de la antropología británica, sin darse cuenta o, al menos, sin nombrarlo» (Firth, 1956: 247).

Esto hace afirmar a Firth (ibid) que «en un sentido real se puede decir que toda la Antropología Social Británica es funcionalista». Esto se escribe en 1956 y parece enormemente interesante explicar por qué. Es claro que Malinowski designaba con el título de funcionalistas todos aquellos antropólogos que él consideraba buenos profesionales, pero esto no explica nada. Sin embargo, es llamativo que Meyer Fortes (1953) afirma que la antropología funcionalista es «la base de teoría e investigación generalmente aceptada en la antropología social británica». Antes de Fortes, otra figura fundamental de la Antropología británica del momento, Evans Pritchard, aunque se había pasado toda su vida criticando ciertos presupuestos del funcionalismo, afirma que se considera a si mismo un funcionalista y un seguidor del camino abierto por Malinowski y Radcliffe Brown (Evans Pritchard, 1951: 58-62). De todas maneras, es muy interesante analizar bien las razones que están por debajo de estas afirmaciones. Fortes decía que la innovación fundamental que trae el funcionalismo tiene origen en la Escuela de Antropología de Cambridge y consiste en el estudio intensivo de un área pequeña (se refiere a la expedición al Estrecho de Torres). Con ello Fortes identifica funcionalismo con trabajo de campo, aunque lo hace erróneamente porque Haddon, Rivers y compañía no eran funcionalistas. De todas maneras, Fortes y otros piensan que el funcionalismo se identifica con la antropología social porque la antropología funcionalista se identifica con la actividad que le da sentido y se constituye como su signo distintivo. Nos referimos al trabajo de campo que es el signo distintivo no

sólo de la antropología funcionalista sino de la antropología en general. Esta identificación del funcionalismo con el trabajo de campo, y por ello con la antropología sin más, está presente no sólo en la obra de Malinowski o Radcliffe Brown sino entre los autores británicos que pertenecen a lo que más adelante vamos a llamar la «Edad de Oro». Esta identificación está presente en autores que todavía están vivos aunque pertenecen a aquella generación. Jack Goody (1995: 20) decía todavía en épocas recientes que «el funcionalismo y el trabajo de campo significaban un interés en lo que funciona más que en lo histórico, lo vivo más que lo muerto, el presente más que el pasado». Aparece aquí una identificación curiosa entre funcionalismo y análisis de los fenómenos en el presente o rechazo de la historia con el trabajo de campo, y en cuanto que la Antropología se basa en el trabajo de campo, con la antropología misma, que tiene mucho interés y que explica perfectamente lo que Stocking designaba como revolución sincrónica o periodo sincrónico en el análisis antropológico que se presenta tanto en el Reino Unido como en América desde 1920 hasta finales de los 1950. Se trata de un periodo en el que la Antropología se identifica con el trabajo de campo de las sociedades en el presente y con ello se prescinde y critica toda interpretación histórica o evolucionista. En el Reino Unido el trabajo de campo se identifica con la antropología y con el funcionalismo, que de ser una teoría antropológica cargada de ideología se presenta como lo normal, lo obvio lo empíricamente aceptable. Con ello la sincronía se presenta también como lo obvio y aceptable en Antropología.

Tanto en el Reino Unido como en los Estados Unidos por influjo, tanto de los autores llamados funcionalistas (no es claro qué es lo que esto significa) como de los boasianos, la propia palabra evolución se convierte en una especie de palabra sucia a rechazar o borrar sin más. Dos historias pueden probar esto. En 1947 Melville Jacobs presentó una ponencia sobre la evolución cultural en la reunión anual de la American Anthropological Association. Cuando terminó, Melville Herskovits se levantó entre la audiencia y le dijo que tenía que reemplazar la palabra «evolución» por «desarrollo» porque era «un término menos lleno de connotaciones indeseables» (Melville Jacobs, 1948: 564). Años antes Alexander Lesser presentó en 1939 una ponencia en el mismo foro en Chicago que se titulaba en este caso *Evolución en Antropología Socia*l y un científico social, que no era un extremista en sus puntos de vista, le dijo que la palabra evolución era sucia y peligrosa y le dijo que lo reemplazse por desarrollo (Lesser, 1985: 92).

Esta especie de consideración del término evolución, como si fuera una palabra fea continua hasta nuestros días (vid. R. Brennan, 1991).

LA REVITALIZACIÓN DEL EVOLUCIONISMO: LESLIE WHITE Y J. STEWARD

Hacia el final de los 1930, se comienza a insinuar un movimiento hacia cierta revitalización del evolucionismo. Dentro de este fenómeno, juegan un papel fundamental dos antropólogos: Lesle White y Julián Steward. Sin embargo, estos autores no se pueden entender sin tener en cuenta un arqueólogo y prehistoriador británico de origen australiano, Gordon Childe y un antropólogo americano, Alexander Lesser.

Las contribuciones más importantes de una figura central como Childe no podemos, por desgracia, más que insinuarlas. La primera gran contribución de Childe es el postulado de dos revoluciones fundamentales en la prehistoria. La primera sería la Revolución del Neolítico o revolución de la producción de alimentos. Esta revolución trae consigo la oportunidad de producir y acumular excedentes, es decir, bienes más allá de los necesarios para el consumo de los miembros de la comunidad y que servían de algo así como un seguro en las estaciones de escasez, sequía o falta de alimentos. La aparición de excedentes permite alimentar a una población más grande, por ello una consecuencia importante de la revolución del neolítico es el crecimiento demográfico. Todos estos elementos traen consigo más cambios tecnológicos. Las comunidades del neolítico evolucionaron durante milenios y eventualmente se produce una segunda transformación tecnológica y económica que es designada como Revolución Urbana. La creación de excedentes permite la liberación de muchos individuos del trabajo agrícola y esto permite la especialización de oficios. El aumento de la productividad agrícola hace posible la creación de riqueza y esto lleva a un aumento del conflicto social y la diferenciación en clases. El estado aparece como un aparato para organizar este conflicto. En 1951 Childe escribe *Social Evolution* (1951) en donde intenta desarrollar un sistema de clasificación evolutiva de carácter general. Para ello se basa en Morgan. Pensaba que este sistema no era muy adecuado, pero era el mejor de los disponibles. El salvajismo corresponde a los recolectores antes del Neolítico. Barbarie corresponde a los productores tempranos de alimentos, y Civilización a las sociedades con escritura. En

conjunto pensamos que Childe no tenía una concepción «desarrollista» de la evolución como el despliegue de algún principio o de una idea. También parece ser un materialista claro. Desde los años 1930 Childe se confesó como arqueólogo marxista, de tal manera que siempre planteó que la propiedad privada y la lucha de clases eran los motores del cambio sociocultural. A pesar de las críticas de Steward, según las cuales, Childe era un evolucionista unilineal, insistió en que la historia de las civilizaciones individuales nunca siguieron un camino derecho hacia arriba sino que tuvieron momentos de crecimiento y otros de declive. Bruce Trigger (1998: 113) resume muy bien los puntos de vista de Childe como «uno de los primeros evolucionistas que prestó atención a la no-linearidad del progreso evolutivo y que tomó conciencia de los factores socio-culturales que impiden el cambio».

Gordon Childe es un autor que ejerció un influjo inmenso en arqueología y antropología, no solo en Europa sino también en Estados Unidos y jugó un papel central en la revitalización del evolucionismo.

Hay otro autor que tuvo una repercusión mucho menor porque, de alguna manera, se mantuvo bajo la sombra de Boas. Nos referimos a Alexander Lesser. Aparte de la obra etnográfica a la que aludimos en otra parte de este capítulo, la mayoría de su obra fue editada en 1985 y pasó bastante desapercibida (Mintz (ed.), 1985). Lesser defendía puntos de vista claramente evolucionistas. Ya en 1939 defendía que tanto la evolución cultural como la biológica hay que caracterizarlas como «descendencia con modificación (Lesser, 1985: 81-83) que, como es sabido ya lo decía Darwin.

Las culturas más simples no dan necesariamente origen a formas más complejas pero todas las culturas y especies tienen historias interrelacionadas y las formas más avanzadas se han desarrollado desde las más simples. Tanto en la evolución biológica como en la sociocultural, las condiciones precedentes son necesarias para explicar las consecuencias pero no suficientes para producirlas. Debido al influjo de las contingencias, tanto la evolución biológica como cultural tienden a ser multilineales, Lesser mantuvo siempre puntos de vista evolucionistas, pero dado que el término de evolución tenía connotaciones tan negativas, él tuvo que reemplazar en sus escritos el término evolución por el de desarrollo (Lesser, 1895: 92). El término evolución no adquiere una situación de aceptación en antropología hasta 1959, el centenario de la publicación de *On the Orgin of Species* de Darwin. Cuando Steward vino a Columbia University en 1946, el influjo de

Lesser era muy importante allí, así como el de Helen Codere que trató de poner orden en la interpretación boasiana del potlacht poniéndolo en relación con la guerra. También Eleanor Leacock tenía una cierta influencia en el Departamento de Columbia. Todo esto ayudó a que la palabra evolución perdiera su carácter negativo y se convirtiera en algo positivo.

Leslie White (1900-1975)

Se trata del antropólogo que más hizo por revivir y rehabilitar la tradición evolutiva clásica. White piensa que el evolucionismo que él propugna es semejante al de Tylor y Morgan y por ello nunca quería que se llamase neo-evolucionismo. Aunque White fue un antropólogo bastante exitoso tuvo bastantes dificultades en su vida. En otro lugar hablamos de las que se originaron por su pretendido comunismo. Pero, también es llamativa su confrontación con la Iglesia Católica. Era proverbial el ateísmo de White y se trataba de algo que él proclamaba en sus clases continuamente. La diócesis católica de Michigan mandaba monjas a sus clases para que tomasen notas estenográficas de sus clases para así poder usarlas contra él. En 1942 el capellán católico de la Universidad de Michigan, Ann Arbor, fue a ver al presidente de la Universidad para informarle del carácter antirreligioso de sus clases y en otros momentos los clérigos católicos y luteranos se juntaron para pedir la remoción de White porque «era culpable de robarle a los jóvenes su fe e ideales». Nunca consiguieron su propósito pero es posible que tardara tanto en ser profesor y director del Departamento de Antropología por esto.

A su oposición a la teología se unía su oposición y confrontación con los puntos de vista trillados de Boas y de los boasianos, especialmente clara a este respecto es la defensa del evolucionismo. Al final de su vida dice White que:

> «… el etnólogo que defendía la teoría de la evolución no encontraba ni amigo ni refugio en el paisaje antropológico. Durante años yo era el único que defendía el evolucionismo cultural. Para ponerlo peor, yo defendía a Morgan, y pensaba que había sido tratado muy mal por Boas y sus discípulos... y traté de colocarlo en el lugar de honor dignidad y preeminencia científica que tuvo en vida. Me ridiculizaban y se reían de mí. Todo el mundo pensaba que el evolucionismo estaba muerto, mi comportamiento no conformista se consideraba una aberración». (White, 1981)

El evolucionismo de White hay que entenderlo en relación con su noción de la cultura. Según el antropólogo de Michigan hay que distinguir entre cultura y culturas o cultura y pueblos. La Cultura se refiere a la cultura de la humanidad en su conjunto: la totalidad de las invenciones y descubrimientos humanos a lo largo del tiempo. Desde el principio de su carrera White toma de Durkheim la idea de que la cultura y las sociedades son realidades *sui generis,* y de Boas y los boasiaanos la presuposición de que la cultura puede ser explicada únicamente en términos de cultura. Desde este punto de vista, White siempre rechazó la idea de que la cultura pudiera ser explicada en base a consideraciones psicológicas de carácter individual. En su última obra (White, 1975: XV) dice que la «afirmación de que la cultura es una cosa o proceso *sui generis,* significa lo que dice», y todavía se defiende que la cultura debe ser explicada en términos de cultura. Con ello, White está defendiendo que él mantiene las posiciones que ha mantenido desde el principio cuando empezó a:

> «... comprender la cultura en una luz nueva. No se veía como una servidora del Homo Sapiens que sirve para preservarlo y apoyarlo, puede ser comprendido sino es como un sector de la realidad por sí mismo cuyo comportamiento está gobernado por sus propias leyes».

Al final de la obra (White, 1975: 159) vuelve a repetir lo mismo «ya no pensamos en la cultura como algo diseñado para servir las necesidades del hombre, la cultura sigue su camino de acuerdo con sus propias leyes». Al aplicar estas ideas básicas a la consideración de la evolución, White comenzó a establecer una distinción, que no es fácil de entender, entre evolución e historia, y por lo tanto, entre explicaciones evolutivas y explicaciones históricas. Las explicaciones históricas son las que intentan describir y explicar secuencias únicas de acontecimientos, mientras que las evolutivas ignoran el carácter único y se concentran en las categorías de los fenómenos. Esta distinción, está siempre presente en las discusiones con Boas, White parte de un texto de Boas (1911, 1938: 178) en el que dice que:

> «... hay que comprender más claramente lo que implica la teoría del desarrollo cultural unilineal. Significa que diferentes grupos humanos empezaron muy temprano desde una situación general de falta de cultura, y debido a la unidad de la mente humana y la consiguiente respuesta similar a estímulos externos e internos se desarrolla en todos los sitios de acuerdo con las mismas líneas».

Según White el problema consiste en que Boas,

> «… confunde la historia cultural de la gente con la evolución de la cultura. La teoría evolutiva no afirma que los niños Séneca de edad escolar tengan que aprender la escritura jeroglífica antes de aprender el alfabeto, sino que en la evolución de la escritura se atraviesa una serie de estadios, la escritura pictográfica, la escritura jeroglífica y la escritura alfabética».

Con este ejemplo se comprende perfectamente lo que White quiere decir. No es necesario que todos y cada uno de los pueblos, que han existido a lo largo de la historia pasen por los mismos estadios. Hasta aquí no creo que nadie deje de estar de acuerdo. Pero tratando de explicar esto, da la impresión que lo confunde más porque White llega a afirmar que las descripciones y explicaciones evolutivas tratan de la cultura tomada como un todo y nunca con las naciones o tribus. Pero se puede preguntar algo que salta a la vista: ¿cuál es el status ontológico de esta «cultura como un todo»? Yo pienso que el status de la cultura como un todo en contraposición a las culturas particulares o la distinción entre historia y evolución es una distinción perfectamente razonable entre observaciones generalizantes y particularizantes o entre punto de vista nomotético e ideográfico. También es importante tener en cuenta que los fenómenos pueden ser considerados desde el punto de vista de las semejanzas y las diferencias. Parece evidente que Leslie White se movía dentro de estos presupuestos. Pero, otras veces, da la impresión de que White dice otras cosas. Nos referimos a cosas tales como que el evolucionismo no tiene nada que ver con pueblos o tribus individuales. Estas afirmaciones pueden parecer muy llamativas. Marvin Harris (1985: 561) trae a colación una crítica que White hace a Steward a propósito de las leyes de la cultura.

> «El trance en el que encontramos a Steward, dice White, indeciso ante lo particular por un lado y lo general por el otro, queda ilustrado citando su objeción contra las generalizaciones más amplias o «Leyes universales» como él las llama: que no pueden explicar los rasgos particulares de las culturas particulares... Por supuesto que no pueden. ¿Ésta es justamente la característica de una generalización o una ley: que lo particular quede subsumido en lo universal? La ley de la gravedad no nos dice si el grave que cae es una roca o una pluma, y menos si la roca es arenisca o la pluma de garza. Y por esto es por lo que la ley de la gravedad o cualquier otra ley científica tiene valor: porque es universal, es decir, que no nos dice nada de lo parti-

cular en tanto que particular» y Marvin Harris añade: pero ¿es cierto que la ley de la gravedad no nos diga nada sobre los casos particulares? Si se predice un eclipse particular de un sol particular por una luna particular y sobre un planeta particular; ¿no tiene esto relación con la ley general? Indudablemente lo que White quiere decir es otra cosa: que ninguna ley general explica todos los aspectos de los casos particulares».

El primer artículo que White dedicó enteramente a la evolución cultural se titulaba *Energy and the Evolution of Culture* (1943) y en él explica perfectamente lo que posteriormente va a ser designado como,

> «Ley de White» y que consiste en establecer como criterio de la evolución cultural «el aumento de energía per capita por año; o cuando aumenta la eficiencia de los medios tecnológicos para poner la energía en funcionamiento, o cuando aumentan los dos factores simultáneamente». (White, 1943: 338)

White se presenta aquí claramente como un materialista convencido. En ese mismo artículo, distingue dentro de la cultura tres esferas básicas: *La tecnología* que consiste en los instrumentos y técnicas que la gente usa para obtener alimentación, cobijo y defensa. La otra esfera es lo que White llama *los sistemas sociales* y que son los patrones de relaciones sociales, y por último, está la *ideología* que consiste en las creencias que la gente comparte. White era un gran defensor de la tecnología como determinante de todo lo demás. La «ley de White» referente a la energía interpreta las culturas como sistemas termodinámicos, o modos de almacenar y utilizar la energía. Partiendo de este principio, White afirmará que hay dos grandes pasos adelante en la evolución de la cultura: La Revolución Agrícola y la Revolución Industrial.

El establecer un criterio energético de la evolución de la cultura estaba muy dentro de algunas tendencias profundas del pensamiento norteamericano y esto explica una anécdota que puede pensarse que no tiene mucho interés, pero que realmente es muy significativa. En 1947 la United States Rubber Company pagaba un programa por el cual se transmitían a todo el país los conciertos de la New York Philharmonic Orchestra, y se decidió que durante el descanso se transmitiesen una serie de pequeñas conferencias que se designaban con el título de «The Scientists Speak» y en ellas un científico distinguido era invitado a hablar de un tema central en su campo. El 16 de febrero de 1947, Leslie White dio una conferencia escuchada por

millones de personas sobre «Energía y el Desarrollo de la Civilización». En esta época la antropología americana estaba bastante desarrollada y había muchos antropólogos famosos, pero Leslie White fue el único invitado.

A pesar de su materialismo, White fue criticado duramente por J. Steward por no tener en cuenta el influjo del entorno en la evolución de la cultura. En 1950 Steward (1950: 209) publica una recensión bastante crítica del libro de White, *The Science of Culture* y allí plantea una objeción importante.

> «Las diferencias culturales son en parte función de la variable ambiental, que White no admite en su fórmula de causalidad. Él despacha el entorno en un párrafo corto en donde dice que es una constante y en una pequeña nota, en la que admite su importancia local, pero admite que las leyes culturológicas se refieren a la cultura como un todo y todos los entornos constituyen un factor constante!... Evidentemente para evitar el estigma del determinismo ambiental, rehúsa admitir que cualquier herencia cultural tiene que adaptarse a los habitats locales y que el proceso de adaptación cultural es algo creativo».

Es evidente que el no tener en cuenta el entorno se debe a lo que podíamos designar, con una palabra un poco cheli, como «ramalazo» boasiano en la obra de White. Este ramalazo se manifiesta en la idea, en el fondo espiritualista, de que la cultura es un fenómeno «sui generis» y que puede ser explicada únicamente en base a la cultura. Esto implica que un factor exógeno como es el entorno no juega ningún papel explicativo. Desde un punto sustantivo, White en su *Evolución de la Cultura* defiende la distinción propuesta por Morgan, entre «societas» y «civitas».

White defendía que hay dos sistemas económicos. El primero se basa en el parentesco y se da en las sociedades primitivas y en él las relaciones económicas están construidas alrededor de las relaciones sociales en las que los seres humanos son fines en sí mismos. Cada uno tiene un acceso igual a los medios de producción y no hay división en clases. El segundo tipo de sistema económico se caracteriza por el hecho de que las relaciones entre los bienes dominan las relaciones entre las personas. La producción tiene como fin la ganancia económica. Aparece la propiedad privada y la vida económica gira alrededor de la competición, la lucha y la explotación. La transición del primer sistema, que White llama la «sociedad primitiva», al segundo que él llama «sociedad civil» se produce por la introducción de la agricultura.

Dado que la sociedad se dividía en una clase dominante y una o más clases subordinadas, y dado que se produce una gran polarización con la paulatina intensificación de la Revolución agrícola, aparecen unos mecanismos para organizar las tensiones que aparecen y el mecanismo fundamental que aparece es lo que White designa como estado-iglesia.

> «La lucha entre las clases dominantes y dominadas ha sido crónica y perenne en la sociedad civil. Las clases bajas —los esclavos, los siervos, el proletariado industrial— intentan periódicamente mejorar su suerte por medio de la revuelta y la insurrección. Si el sistema social se mantiene intacto, si no explota en una situación de violencia y anarquía, hay que mantener la relación de subordinación y superordinación entre clases; en otras palabras, la clase subordinada tiene que mantenerse en una situación de sujeción y explotación. El papel del estado-iglesia es vigilar para que esto se cumpla». (L. White, 1959: 313 - 314)

Aquí se comprende perfectamente la confrontación radical de White y la Iglesia.

Julian Steward (1902-1972)

En un primer momento durante su carrera, Steward es conocido como un ecologista cultural. Steward fue un materialista consistente. Las variables ecológicas o los elementos ambientales eran consideradas las fuerzas básicas que movían la evolución de las sociedades. Steward atribuía un poder activo a estos factores ecológicos. Ello lo separa radicalmente de Boas y los boasianos que defendían un posibilismo ambiental (el entorno posibilita pero no juega ningún papel causal en la cultura). Las explicaciones ecológicas están presentes en toda la obra de Steward y, por ello él es considerado el fundador del punto de vista teórico que se conoce como ecología cultural. Este punto de vista trata de explorar el modo en que las variables ecológicas interactúan con las tecnológicas y económicas para producir algunos resultados de tipo cultural. Steward veía su insistencia en la causalidad ecológica como una razón para defender su propia visión de la evolución como algo superior a lo que defendían otros evolucionistas de la época, especialmente Leslie White.

> «La ecología cultural difiere de aquellas otras concepciones evolutivas de la historia cultural en cuanto que introduce el entorno local como un factor extracultural en la asunción estéril de que la cultura viene de la cultura». (Steward, 1955: 36)

Con ello, está criticando la idea boasiana y del propio White según la cual la cultura tiene que ser explicada en base a la cultura.

El interés de Steward por la evolución cultural parece que comenzó cuando aceptó ser el editor de una obra básica de la Antropología el *Handbook of South American Indians*. Pensando en organizar en un esquema las sociedades indígenas de Sudamérica, encontró el esquema de bandas, tribus, jefaturas y estados.

En 1947 tuvo lugar un Simposio en N. York al que fueron invitados muchos de los arqueólogos que trabajaban en Perú y Mesoamérica y Steward fue invitado a presentar un trabajo de síntesis en un esquema general de las secuencias que proponían los arqueólogos. Estas secuencias eran cinco y en su elaboración posterior se convirtieron en siete (Steward, 1949):

1. Caza y recolección
2. Agricultura incipiente
3. Periodo formativo
4. Florecimiento regional
5. Conquistas iniciales
6. Edad oscura
7. Conquistas cíclicas

Según Steward, el factor que da lugar al desarrollo paralelo de estas culturas era la irrigación. Para explicar y desarrollar esto, Steward toma apoyo en la «teoría hidráulica» de Karl Wittfogel (1957) que afirmaba que la integración de los sistemas de riego requería la actuación de controles organizativos y burocráticos, que, en esencia, constituían el estado. Cuando Steward propuso estos puntos de vista en la reunión anual de antropólogos americanos en Tucson (Arizona), aunque la secuencia evolutiva que Steward propuso fue aceptada, se pusieron algunas dificultades a los mecanismos evolutivos y especialmente se atacó la hipótesis hidráulica. Entonces Steward se asustó y empezó a renegar del evolucionismo unilineal que defendía antes, y empieza a defender que hay muchos tipos de evo-

lucionismo. Steward distingue tres tipos de evolucionismo. Es una pena que tanto él como White hablan indistintamente de evolución y evolucionismo con lo cual se confunden las teorías y los procesos empíricos a los que se refieren. De todas maneras, Steward distingue tres tipos de evolución, unilineal, universal y multilineal. Bajo la rúbrica de evolución unilineal se encuentran las teorías de los evolucionistas clásicos que tienen que ser rechazadas por sus errores factuales. La evolución universal sería la defendida por Gordon Childe y Leslie White, y presenta generalizaciones tan amplias y abstractas que no tienen ninguna utilidad (Steward, 1955). La evolución multilineal es «como la evolución unilineal en cuanto que trata de secuencias de desarrollo... (pero) trata de paralelos que aparecen de una manera limitada en vez de ser algo universal» (Steward, 1953: 315). La contribución fundamental de Steward a la teoría evolutiva es su famoso ensayo *Cultural Causality and Law: A trial formulation of early civilizations.* Se trata de una real revitalización del evolucionismo en las ciencias sociales basándose en los fuertes paralelismos en la evolución cultural en lugares diferentes del mundo. Posteriormente, su evolución multilineal tiene mucho menos interés.

Tanto Childe como White o Steward se han apartado de la tradición particularista que propugnaba tanto Boas como sus discípulos, y utilizaron la mejor evidencia arqueológica y etnográfica para formular y defender generalizaciones evolutivas de carácter realista. Llevan a cabo esta tarea sin caer en ideologías místicas, adoptando una metodología causal para explicar el cambio histórico. Ellos contribuyen colectivamente a la revitalización y el desarrollo de la tradición materialista que estaba asociada con Marx y Engels, pero que había caído en descrédito en las primeras décadas del siglo XX. Desde el punto de vista de la Antropología, tanto White como Steward atraen hacia ellos una gran mayoría de los estudiantes que posteriormente se convertirán en los antropólogos más interesantes de las generaciones sucesivas.

EL EVOLUCIONISMO DESDE 1960

En 1960 Marshall Sahlins y Elman Service editan un libro colectivo sobre la evolución cultural y es interesante comprender bién lo que Leslie White dice en el prólogo.

> «Hace unas décadas, el que se opone al antievolucionismo tiene que luchar contra una serie de proposiciones diseñadas para refutar la teoría evolucionista tales como «los hechos de difusión niegan el evolucionismo»... El que se opone a estas teorías tiene que adaptarse a las proposiciones de los antievolucionistas boasianos y por ello estaba restringido en sus perspectivas. Tenía que defender una teoría en respuesta a críticas y ataques específicos». (White, 1960: XI)

En contraposición a esta situación están

> «... los jóvenes antropólogos que están libres de estas dificultades. No se han educado en una atmósfera de antievolucionismo; aceptaron el evolucionismo desde el principio y han sido relativamente libres de las restricciones de la polémica; han sido libres para explorar las implicaciones de la teoría de la evolución en cuanto se aplica a la cultura y para desarrollar sus posibilidades fructíferas y múltiples». (White, ibíd.)

Marshall Sahlins

En el libro sobre evolución uno de los capítulos que más éxito tuvo era el escrito por Sahlins bajo el título de *Evolution Specific and General* («Evolution and Culture», pp. 12-44) en el cual se intenta salir al paso de algunos problemas y, de paso, reconciliar los puntos de vista de Leslie White y Julián Steward. Según Sahlins las disputas entre estos dos antropólogos se podían resolver si se reconoce que la evolución, tanto en el ámbito biológico como en el sociocultural, es un fenómeno dual. Por una parte, está la que Sahlins llama evolución específica «que es descendencia con modificación» la variación adaptativa de la vida a lo largo de sus muchas líneas» (Sahlins, 1960: 22). Para definir la evolución específica parte de la noción de evolución darwiniana «*descent with modification*», y, en el ámbito sociocultural se refiere a la aparición de tipos particulares de estructuras nuevas que dentro del campo sociocultural son nuevas prácticas sociales e instituciones.

> «Hay miles de tipos culturales... e incluso una mayor variedad de culturas propiamente dichas. ¿Cómo ha aparecido esta variedad? Sencillamente por modificación adaptativa: la cultura se ha diversificado cuando ha ido llenando la variedad de oportunidades para la existencia humana... Este es el aspecto específico de la evolución cultural». (Sahlins, 1960: 23)

Por otra parte, está lo que Sahlins llama «evolución general». Se trata «del gran movimiento» o la «dirección en conjunto» de las modificaciones evolutivas. A pesar de ser únicos, los cambios evolutivos están asociados con un movimiento general de la vida sociocultural de un estadio de desarrollo a otro. Sahlins estaba asociado muy íntimamente a White y, por ello siguiendo sus puntos de vista, identifica este movimiento general como de captación de la energía, u otras veces, como un movimiento a formas de integración social.

> «La evolución específica, dice Sahlins, no es el todo de la evolución cultural. La cultura no sólo produce secuencias adaptativas de formas sino también secuencias de formas más altas (más complejas), no sólo está sometida al desarrollo filogenético, sino sobre todo al progreso. En breve, la cultura ha evolucionado en un sentido general y también en uno específico. La evolución cultural general es la emergencia sucesiva de niveles nuevos de desarrollo». (Sahlins, 1960: 28)

Si preguntamos por lo que realmente significa esta distinción entre «evolución específica "y" general» quizás sea posible remontarse a los orígenes científicos de la noción de evolución. La evolución específica es el concepto de evolución darwiniano como descendencia con modificación, y desde este punto de vista todos los cambios de una especie animal deben ser considerados evolución. Sin embargo, hay otro concepto de evolución que fue el defendido por Spencer. Según él, no se puede llamar evolución cualquier cambio, sino que únicamente aquellos cambios que representan un aumento en la coherencia y heterogeneidad pueden ser considerados evolutivos, aquellos en los que la complejidad aumenta. El origen de la distinción hay que buscarla en el propio Leslie White que utilizaba los dos conceptos de evolución sin problema. En el prólogo a *Evolution of Culture,* White dice que «la evolución específica es tan evolución como la evolución general» (p. IX). Se disputa en antropología si el modelo Darwiniano o Spenceriano es más apto para el estudio de la evolución sociocultural, y parece evidente que el problema todavía está en disputa. De todas maneras, Sahlins va a insistir en que la evolución específica y general no son dos procesos diferentes, sino dos aspectos del proceso evolutivo. Desde este punto de vista es muy interesante lo que propone. Sin embargo, lo que no aparece tan claro es la noción de evolución general en donde Sahlins introduce la noción de progreso sin admitirlo. El criterio para analizar la evolución general es la capacidad de

capturar energía por parte de la sociedad. Son más evolucionadas las sociedades que llevan a cabo mejor esto, las sociedades que son más altas termodinámicamente tienen mayor flexibilidad y control del entorno, además estas sociedades tienen mayor especialización e integración de sus partes. Estas nociones se proponen sin más sin ninguna operacionalización y además están contaminadas con la idea de progreso.

De todas maneras, las contribuciones sustantivas de Sahlins se refieren más bien a la evolución específica que a la general. En 1958 Sahlins publica su tesis doctoral, aunque la tesis fue defendida en la Universidad de Columbia, las ideas tienen su origen, sin duda alguna, en los puntos de vista de Leslie White. Sahlins trata de explicar las variaciones en la estratificación. Algunas de las sociedades (Hawai, Tonga, Tahití) tienen formas claras de estratificación con diferencias muy marcadas en poder riqueza y estatus social. Otras sociedades (Tokelau) tienen formas mínimas de estratificación social. Según Sahlins las diferencias entre unas sociedades y otras tiene que ver con la productividad económica. Las que tenían mayor productividad económica eran más estratificadas mientras que las menos productivas lo eran menos. Desde este punto de vista, la formación de la estratificación social tiene que ver con la creación de excedentes económicos. Esta teoría de Sahlins tiene su origen en White y Childe. La tesis de Sahlins se escribe antes de la aparición del concepto de jefatura. Posteriormente, cuando este concepto adquiere carta de ciudadanía, los datos ofrecidos por Sahlins cuadran perfectamente con la idea de la jefatura. En 1963, Sahlins publica un artículo (1963) en el que compara los sistemas políticos de Melanesia y Polinesia. En la primera la organización política es segmentaria, cada pueblo es autosuficiente y autónomo. Los pueblos tienen unos líderes informales (grandes hombres o *big men*) que no tienen realmente autoridad ni poder y por supuesto el liderazgo no tiene, *en principio*, carácter hereditario. Polinesia tiene jefaturas que unen los pueblos unos con otros. Los jefes son instalados en oficios permanentes, mientras que los «*big men*» tienen que conseguir este status con su esfuerzo. Como se puede observar, el análisis concreto de Sahlins es muy limitado para llegar a constituirse como análisis evolutivo. De hecho, los análisis concretos de Sahlins prueban únicamente la evolución específica. Esto puede ser una señal de que su concepto de evolución general nunca llegó a ser operacionalizado.

Elman Service

Elman Service es el editor junto con Marshall Sahlins del libro *Evolution and Culture,* del cual hemos hablado bastante hace un momento. Sin embargo, los planteamientos de Service son bastante distintos de los de Sahlins. Service no es un materialista consistente y defiende un evolucionismo que rechaza algún tipo de motor fundamental del cambio evolutivo. También va a insistir en la flexibilidad de la evolución y por ello no se da «ninguna dinámica interna de un cambio inevitable de carácter ortogenético» (Service, 1971: 11). Service admite que la adaptación al entorno es un motor fundamental dentro de la evolución pero va a insistir a lo largo de su obra en que «es importante enfatizar que «adaptación al entorno» se refiere a relaciones con otras sociedades tanto como con elementos de la geografía» (E. Service, 1975: 319). Con ello Service está afirmando que las teorías evolutivas presentan una convergencia importante con las teorías de la dependencia y del sistema-mundo.

En su libro más famoso, Service (1962) presenta una clasificación evolutiva de las formas de organización política que después tuvo mucho éxito entre los antropólogos y arqueólogos. Esta clasificación no nace de la nada, sino que tiene unos antecedentes y unos consecuentes que es importante analizar.

En 1955 Kalervo Oberg propuso una tipología de las formas culturales basadas en diferencias de la estructura sociopolítica. Aunque la tipología de Oberg se aplicaba a Sur y Centroamérica, podía ser aplicada a otras sociedades. Lo que Oberg proponía eran tipos y no estadios porque el ambiente en el que escribe era tan antievolucionista que no se atrevió a proponer una secuencia evolutiva. La tipología era como sigue:

1. Tribus homogéneas
2. Tribus segmentadas
3. Jefaturas organizadas políticamente
4. Estados de tipo feudal
5. Ciudades Estado
6. Imperios teocráticos

Elman Service (1962) vio claro que lo que Oberg presentaba como tipos estructurales son estadios evolutivos. Service estaba interesado en la cate-

goría de *jefatura,* una forma de organización socio política que antes de Oberg no tenía un nombre claro y que se refería a una forma que ocupa un lugar intermedio entre las tribus y los estados y, por ello, ofrecía un estadio intermedio importante entre pueblos autónomos y estado. En el libro de Service sobre la *Organización Social Primitiva,* se simplifican los tipos y se construye una secuencia evolutiva de formas socio políticas que está constituida por Bandas, Tribus, Jefaturas y Estados. Un poco después de estos planteamientos aparecen las obras de Morton Fried (1966, 1967). La mayor dificultad propuesta por Fried se refiere al estadio de tribu, que, según él, no era ningún estadio en la evolución sociopolítica sino únicamente una respuesta al influjo de la conquista y, otras veces, una creación de los propios conquistadores. En *The Evolution of Political Society,* Fried propone otra secuencia evolutiva que, según él, refina la secuencia propuesta por Service. Hay que tener en cuenta que Fried y Service daban cada año un curso juntos sobre la «Sociedad Política», en Columbia University.

Fried junta banda y sociedad tribal o tribu bajo la rúbrica de sociedad igualitaria y de ella ofrece una definición complicada. Se trata de una forma de sociedad en la que hay tantas posiciones de status reconocido como individuos capaces de ocuparlas (Fried, 1967: 52). Después de ésta viene la «sociedad de status o rangos» (rank society) que corresponde más o menos a la jefatura de la clasificación de Service. Posteriormente viene la sociedad estratificada que no se encuentra nunca sin el estado y parece más un estadio puramente conceptual que algo diferenciado. Al final viene el Estado. Hubo una gran discusión pero, quizás por las dificultades y ambigüedades de la clasificación propuesta por Fried se impuso la clasificación Banda, Tribu, Jefatura y Estado. Quizás lo más instructivo sea subrayar las interpretaciones divergentes que Fried y Service proponen de esta proceso evolutivo.

Para Fried, quizás lo más importante en el desarrollo de la sociedad política sea la estratificación. Una sociedad estratificada «es aquella en la que miembros del mismo sexo y de un status equivalente de acuerdo a la edad no tienen igual acceso a los recursos básicos» (Fried, 1967: 186). Una sociedad estratificada es una sociedad de clases en el sentido marxista del término. Esta sociedad de clases viene originada en base a la presión demográfica sobre los recursos. El estado se origina como una estructura represiva para mantener la desigualdad. Fried rechaza que la guerra o la escla-

vitud hayan jugado un papel en los orígenes de los primeros estados. Service rechaza las interpretaciones marxistas del desarrollo de la sociedad política. Esto se manifiesta en dos botones de muestra. «Las jefaturas son sociedades redistributivas con una agencia central que puede actuar para favorecer y preservar la integración de la sociedad con el único fin de la integración» (Service, 1971:134). Pero el rechazo del marxismo por parte de Service se ve en sus planteamientos acerca del Origen del Estado (E. Service, 1975). La aparición del Estado hay que ponerla en relación con tres tipos de beneficios: el estado crea una red más compleja de redistribución económica, una organización de la guerra con la posibilidad de aumentar la riqueza, y por último obras públicas como arquitectura y sistemas de irrigación. Service en realidad ofrece una teoría funcionalista del desarrollo de la estratificación social y del estado. Es curioso que el ambiente de discusión que se creó alrededor de estos problemas por parte de Fried, Service, Sahlins, Harris, Leacock y otros investigadores, en ramas como la arqueología o la historia, estaban presentando un problema básico que aparece y desaparece bajo las arenas de la antropología. Se trata de un problema planteado por Morgan al principio y que constituyó el problema central de las ideas de Marx y Engels: El origen de la desigualdad entre los hombres.

Marvin Harris (1927-2001)

Puede parecer curioso que se coloque a este antropólogo, fundamental, como uno de los que han contribuido a la elucidación y aplicación del concepto y teorías acerca de la evolución socio cultural. La razón está en una disputa muy ágria entre Harris y Service en la que viene a acusarlo de presentar el evolucionismo de un modo inadecuado.

En 1968 se publica un libro básico, *El desarrollo de la Teoría Antropológica*. Al hacer la recensión del libro, Service (1968: 74-75) afirma que está extrañado de que el tratamiento del evolucionismo por parte de Marvin Harris «no mostraba ninguna simpatía por él y era especialmente inepto» y Service añadía que «con respecto a los autores evolucionistas con los que yo tengo familiaridad – L. H. Morgan, L. A. White, M. D. Sahlins, he encontrado la investigación de Harris especialmente mala». Como se puede ver la crítica de Service es bastante subida de tono pero continúa explicando cual es el problema de Harris y dice que las críticas a esos evolucionis-

tas y a otros autores tienen un fundamento. «La base para la crítica de estos intentos aparece finalmente clara: estos son teóricamente malos, y esto varía dependiendo cuanto se apartan de la versión de lo que Harris llama materialismo cultural». El materialismo de Marvin Harris «da primacía causal en el cambio cultural a los sectores tecnoambientales y tecnoeconómicos de la cultura, considerando los aspectos social e ideológicos como variables dependientes». «Pocos antropólogos están convencidos de que los cambios evolutivos pueden originarse en ese orden». Y al final, resumiendo, afirma algo que o bien es obvio o una tautología: ¿no debería el científico buscar la causalidad allí donde aparece?

Es interesante conocer la respuesta de Harris que llega inmediatamente en el mismo *Natural History* (Harris, 1969: 72) que es el órgano del Museo de Historia Natural de N. York y, por ello, tiene una tirada enorme.

Harris dice que no entiende la sorpresa de Service por el libro cuando él lo había leído previamente porque la editorial se lo había pedido, y además, no sólo lo había leído, sino que lo había recomendado muy calurosamente para su publicación. De hecho, Harris publica una carta personal de Service en la que dice que es «un manuscrito excelente» y que «él está entusiasmado y lleno de admiración por la gran cantidad de trabajo que representa». Aparentemente, en aquella carta Service decía que no estaba de acuerdo con el análisis que se hacía en el libro de Sahlins, Service, White y Morgan. Al final concluye Harris: «Lo que extraña a Service es que yo no he querido hacer los cambios que él proponía».

De todas maneras, en paralelo con este incidente se daba una disputa entre Service y Harris en *Southwestern Journal of Anthropology* (E. Service, 1968, y Harris, 1969). Service defiende en su artículo que lo más importante es comprender que una teoría de la evolución no necesariamente implica un determinismo de carácter monistico, es decir, postular algo así como una especie de primer motor.

> «No hay ninguna fórmula mágica que pueda predecir la evolución de todas las sociedades. La Evolución de la cultura de sociedades particulares es un proceso adaptativo en que la sociedad resuelve problemas con respecto al entorno natural y humano. Estos entornos son tan diversos, los problemas tan numerosos y las soluciones tan variadas que no se puede buscar un único determinante para todos los casos». (Service, 1968: 406)

Marvin Harris le responde que él encuentra la discusión de Service sobre el determinismo monístico como algo «represivo y oscurantista». El va a insistir que su materialismo cultural, mientras que asigna prioridad a las condiciones materiales de la vida socio cultural, no es monista. Harris afirma que el materialismo cultural implica un determinismo «tecnoeconó-ambiental», pero que no usa esta «atrocidad literaria porque el editor no se lo permite» (Harris, 1969: 199). Al final se dice que,

> «... las consecuencias prácticas de la opción ecléctica con respecto a la investigación y creación de teorías es la multiplicación de observaciones fragmentadas, de alcance medio, contradictorias, indeterminísticas e ideográficas». (Harris, 1969: 203)

Es curioso que ni Service ni Harris discuten el hecho de la evolución sino únicamente su explicación. Con ello llevan a la práctica una observación de Alexander Lesser (1985: 92) que dice que «en medio de un gran grito y tumulto, la evolución cultural y social ha tomado su lugar en la antropología al lado de la evolución biológica como un hecho de la historia humana...». El debate actual se refiere a la explicación del proceso evolutivo.

Marvin Harris va a insistir en que hay que distinguir entre evolución paralela que implica el movimiento de sociedades a lo largo de caminos similares, la evolución convergente que implica el movimiento de sociedades desemejantes hacía patrones estructurales similares, y la evolución divergente que implica la producción de patrones sociales únicos. Con ello lo que Harris quiere decir es que, en contra de la postura de White, que distinguía entre evolución e historia, las teorías nomotéticas basadas en principios evolutivos generales tienen que aplicarse también a acontecimientos que son históricamente únicos. De hecho, Harris ha analizado muchos fenómenos divergentes desde el punto evolutivo. Desde este punto de vista, Harris llega efectivamente a un compromiso entre el evolucionismo universal de White y el evolucionismo multilineal de Steward.

Pero lo más importante en la obra de Harris es su teoría del materialismo cultural que se basa en ese determinismo, económico, tecnológico y ambiental del que hemos hablado. En *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture* (1979) lleva a cabo un compendio del materialismo cultural que tiene mucho interés. Los sistemas socioculturales tienen una estructura tricotómica con un componente infraestructural, un componen-

te estructural y, por último, un componente supraestructural. Se trata de una modificación de la distinción marxista entre base y superestructura. La infraestructura está constituida por dos distintos elementos: *el modo de producción* que son las estrategias de subsistencia, las relaciones tecnoambientales, los ecosistemas y sistemas de trabajo. Pero también es importante el *modo de reproducción*, que incluye los factores demográficos, el cuidado de los niños, el control demográfico y la regulación de la población.

La estructura está constituida por lo que Harris llama economía doméstica y economía política. La economía doméstica incluye los roles de edad y sexo y los sistemas de organización familiar, mientras que la economía política incluye las relaciones de producción, sistemas de estratificación, sistemas de organización política, guerra y organización militar. La superestructura incluye arte, música, ritual, deporte, ciencia, mitos religión y todos los elementos ideacionales.

La linea de causalidad en la vida social va desde la infraestructura a la estructura a la superestructura. La infraestructura tiene una prioridad causal y esto significa, como principio evolutivo, que los cambios tienden a iniciarse en la infraestructura, y ello trae consigo cambios correspondientes en la estructura y superestructura. La razón fundamental por la cual las condiciones infraestructurales tienen prioridad lógica es porque en ello se incluyen las preocupaciones humanas fundamentales: la producción de la subsistencia y la reproducción de la vida. El principio del determinismo infraestructural se aplica probabilísticamente y, por ello, la estructura y superestructura juegan un papel causal y no son puros reflejos epifenoménicos de los modos de producción y reproducción.

En algunas obras concretas tales como por ejemplo *Caníbales y reyes,* Harris ofrece una teoría de la evolución cultural que es realista y no tiene mucho que ver con la visión victoriana del progreso como un camino hacia adelante y arriba.

Según Harris la esencia de la evolución cultural en los últimos 10.000 años está en la necesidad que tienen los miembros de la especie humana de intensificar sus modos de producción económica ante el declive y la disminución de los estándares de vida.

Hay dos tipos de intensificación: el primero no introduce cambio en la tecnología, e implica básicamente un aumento del trabajo. El segundo es el